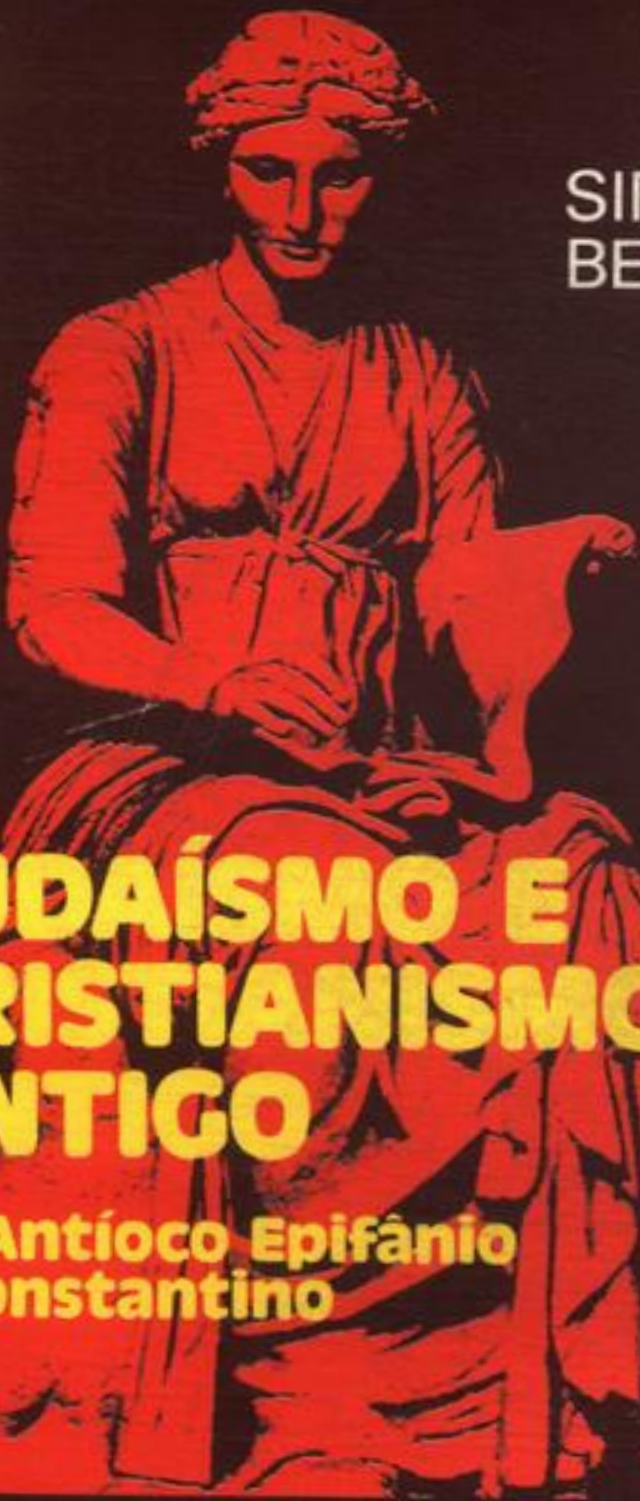
NOVA CLIO

A HISTÓRIA E SEUS PROBLEMAS

SIMON & BENOIT



JUDAÍSMO E CRISTIANISMO ANTIGO

de Antíoco Epifânio a Constantino

EDUSP

Pioneira

Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais - HISTÓRIA

Este novo volume da NOVA CLIO — o maior projeto editorial na área de História, em nosso idioma — ganha excepcional relevância tendo em vista, sobretudo, a ausência de obras que tratem, em maior profundidade, de questões ligadas à história das religiões.

JUDAÍSMO E CRISTIANISMO ANTIGO
de Antíoco Epifânio a Constantino

Marcel Simon
e
André Benoit

A obra deve interessar a um grande número de leitores e reveste-se de especial importância para os estudos de História Antiga e das religiões judaica e cristã. As fontes e bibliografias mencionadas são de alto nível científico. A tradução é bem cuidada quanto à nomenclatura e de ótima qualidade. Por tudo isso, o livro foi aprovado para co-edição pela EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO — EDUSP, um valioso endosso, que muito nos distingue.

Judaísmo e Cristianismo Antigo põe em relevo tanto os aspectos da vida do judaísmo e cristianismo, durante o período considerado, quanto às linhas gerais de uma evolução, limitadas, necessariamente, ao essencial, mas colocando o leitor a par do estado atual dessas questões. Em outros pontos sugere possíveis direções de pesquisas e elementos para a sua solução, proporcionando, assim, uma idéia da complexidade, e, também, da especificidade, dos problemas suscitados pela história das religiões, particularmente pela das origens do cristianismo.

O livro é essencial na área de Religiões Comparadas e deverá ser utilizado nos cursos de graduação e pós-graduação nos Departamentos de Lingüística e Letras Orientais e bem como leitura complementar nos cursos de História das Religiões e História Antiga.

MARCEL SIMON é Professor da Faculté des Lettres et Sciences Humaines e ANDRÉ BENOIT da Faculté de Théologie Protestante, ambas de Estrasburgo.

LIVRARIA PIONEIRA EDITORA
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

VOLUMES PUBLICADOS

1 Pré-História
Leroi-Gourhan, Gérard Bailloud, Jean Chavaillon e Annette Laming-Emperaire

2 Oriente Próximo Asiático — das origens às invasões dos povos do Mar
Paul Garelli

2 bis Oriente Próximo Asiático — Império Mesopotâmico — Israel
Paul Garelli e V. Nikiprowetzky

10 Judaísmo e Cristianismo Antigo — de Antíoco Epifânio a Constantino
Marcel Simon e André Benoit

20 Expansão Muçulmana (séculos VII-XI)
Robert Mantran

22 O Ocidente nos séculos XIV e XV — Os Estados
Bernard Guenée

23 O Ocidente nos séculos XIV e XV — aspectos econômicos e sociais
Jacques Heers

26 Expansão Européia do século XIII ao XV
Pierre Chaunu

26 bis Conquista e Exploração dos Novos Mundos
Pierre Chaunu

27 Expansão Européia (1600-1870)
Frédéric Mauro

37 Europa e América — no Tempo de Napoleão (1800-1815)
Jacques Godechot

38 A Europa de 1815 aos nossos dias, *2ª edição*
Jean-Baptiste Duroselle

43 América Anglo-Saxônica — de 1815 aos nossos dias
Claude Fohlen

45 A Ásia Oriental nos séculos XIX e XX
Jean Chesneaux

A SER PUBLICADOS

9 Paz Romana
Paul Petit

14 A Alta Idade Média Ocidental: economia e sociedades
Renée Doehaerd

30 Nascimento e Afirmação da Reforma
Jean Delumeau

32 O Século XVI Europeu — aspectos econômicos
Frédéric Mauro

44 L'Amérique Latine — de l'Indépendance a nos Jours
François Chevalier

Obra publicada
em co-edição com a

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: José Goldemberg
Vice-Reitor: Roberto Leal Lobo e Silva Filho

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: José Carneiro

Comissão Editorial:

Presidente: José Carneiro. **Membros:** Alfredo Bosi, Antonio Brito da Cunha, José E. Mindlin e Oswaldo Paulo Forattini.

BIBLIOTECA PIONEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

HISTÓRIA

Conselho Diretor:

EDUARDO D'OLIVEIRA FRANÇA
HECTOR HERNAN BRUIT
JOSÉ GENTIL DA SILVA
JOSÉ ROBERTO DO AMARAL LAPA
JOSÉ SEBASTIÃO WITTER
LUIS LISANTI
MANUEL NUNES DIAS
MARIA LUIZA MARCÍLIO
REGIS DUPRAT

SÉRIE "NOVA CLIO"

Orientação:

LUIS LISANTI

Supervisão Editorial:

JOÃO PEDRO MENDES

MARCEL SIMON
Professor da Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Estrasburgo

ANDRÉ BENOIT
Professor da Faculté de Théologie Protestante de Estrasburgo

JUDAÍSMO E CRISTIANISMO ANTIGO
de Antíoco Epifânio a Constantino

Tradução de
Sonia Maria Siqueira Lacerda

Supervisão Editorial
João Pedro Mendes
Professor da UnB

LIVRARIA PIONEIRA EDITORA
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
São Paulo

Título do original em francês
Le Judaïsme et le Christianisme Antique

Copyright
1968, Presses Universitaires de France

Capa de
Jairo Porfírio

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida sejam quais forem os meios empregados (mimeografia, xerox, datilografia, gravação, reprodução em disco ou em fita), sem a permissão, por escrito, da Editora. Aos infratores se aplicam as sanções previstas nos artigos 122 e 130 da Lei nº 5.988 de 14 de dezembro de 1973.

1987

Todos os direitos reservados por
ENIO MATHEUS GUAZZELLI & CIA. LTDA.
02515 - Praça Dirceu de Lima, 313
Telefone: 858-3199 - São Paulo

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

ÍNDICE

PREFÁCIO XVII
ABREVIATURAS XXI

LIVRO I

OS INSTRUMENTOS DE PESQUISA
Fontes e bibliografia

CAPÍTULO I — *As fontes fundamentais* 3

A) Fontes literárias 3
1) A Bíblia 3
2) Fontes judaicas 4
3) Fontes cristãs 6
4) Fontes pagãs 8
5) Textos jurídicos 8
6) Escritos herméticos 8
7) Escritos gnósticos 8

B) Fontes e estudos arqueológicos 9
1) Judeus 9
2) Cristãos 9

C) Fontes epigráficas 10

D) Fontes papirológicas e numismáticas 11

CAPÍTULO II — *Bibliografia geral* 13

A) Instrumentos de trabalho 13
1) Dicionários 13
2) Atlas 14

B) A Bíblia 14
1) Generalidades 14
2) Antigo Testamento 15
3) Novo Testamento 15

C) O meio cultural e religioso pagão 17

D) O judaísmo 18

E) O cristianismo 20
1) História da Igreja 20
2) Histórias da literatura cristã e patrologias 21
3) Histórias das doutrinas cristãs 22

CAPÍTULO III — *O judaísmo* 25

A) O judaísmo palestino 25

B) Os manuscritos do mar Morto 26

C) O judaísmo alexandrino e da diáspora 26

D) Judaísmo e cristianismo 27

CAPÍTULO IV — *O cristianismo* 29

A) Jesus e o nascimento do cristianismo 29

B) Paulo e o universalismo cristão 30
1) Paulo 30
2) Pedro 31
3) O judeu-cristianismo 31

C) A expansão cristã 32

D) Cristianismo e tradição clássica 32

E) O império e a Igreja 34
1) Os cristãos, o Estado, a guerra 34
2) As perseguições 34
3) Constantino 35

F) A vida da Igreja 35
1) As normas da doutrina 35
2) Doutrinas particulares 36
3) As heresias 37
4) Os escritores cristãos 39
5) As instituições 42
6) O culto e a vida religiosa 43

LIVRO II

O CONHECIMENTO ADQUIRIDO

Primeira Parte

O JUDAÍSMO, DA INSURREIÇÃO DOS MACABEUS À VITÓRIA DA IGREJA

CAPÍTULO I — *O quadro histórico* 49

1) Os começos do judaísmo 49
2) O conflito com o helenismo 51
3) A Palestina romana 53

CAPÍTULO II — *Crenças e instituições fundamentais* 55

1) Monoteísmo e ortopraxia 55
2) O Templo 56
3) A Sinagoga 57

CAPÍTULO III — *As seitas da Palestina* 59

1) Definição 59
2) Saduceus e fariseus 60
3) Zelotes e essênios 62

CAPÍTULO IV — *Messianismo e apocalíptica* 67

1) O mundo vindouro 67
2) O Messias 69

CAPÍTULO V — *O judaísmo helenístico* 71

1) A diáspora 71
2) Sua mentalidade. A cultura judeu-helenística 72
3) Filão 74

CAPÍTULO VI — *Israel e as nações* 77

1) O proselitismo judaico 77
2) Missão judaica e missão cristã 78
3) O recuo do judaísmo 80
4) O judaísmo rabínico 80

Segunda Parte

O CRISTIANISMO, DAS ORIGENS A CONSTANTINO

CAPÍTULO I — *Jesus e o nascimento do cristianismo* 85
1) Fontes e cronologia 85
2) O ministério de Jesus 87
3) A mensagem de Jesus: o Reino 88
4) Jesus Messias 90
5) Jesus e a Lei judaica 91
6) Jesus e os gentios 92
7) Jesus e a Igreja 93
8) A comunidade primitiva 95
9) Estêvão e os helenistas 96

CAPÍTULO II — *São Paulo e o universalismo cristão* 99

1) Fontes 99
2) O apostolado de Paulo 101
3) Sua doutrina 102
4) O problema das observâncias 104
5) Paulinismo e judeu-cristianismo 106

CAPÍTULO III — *A expansão cristã* 109

1) A queda de Jerusalém e suas conseqüências 109
2) Os começos da missão cristã 110
3) Roma 110
4) Alexandria 111
5) Antioquia e Síria 112
6) Ásia Menor 112
7) O Oriente semítico e o Ocidente latino 114
8) O mundo cristão no começo do século IV 114
9) Repartição social do cristianismo 116

CAPÍTULO IV — *Cristianismo e tradição clássica* 119

1) A Igreja e o mundo 119
2) As reclamações dos pagãos 129
3) Os apologistas 121
4) Justino Mártir e a filosofia cristã 122
5) Malogro dos apologistas 124
6) A escola de Alexandria: Clemente 124
7) Orígenes 126

CAPÍTULO V — *O cristianismo e o império até 313* 129

1) Primeiras reações anticristãs 130
a) Claúdio e o cristianismo, 130; *b)* A perseguição de Nero, 130; *c)* Domiciano e os cristãos, 131; *d)* Os Antoninos e a questão cristã, 131; *e)* O problema jurídico, 132
2) Os decretos anticristãos 133
a) Sétimo Severo e o edito contra o proselitismo, 133; *b)* Maximino e a desorganização da Igreja, 134
3) As perseguições gerais 135
a) A perseguição de Décio, 135; *b)* A perseguição de Valeriano e a pequena paz da Igreja, 136; *c)* A última perseguição, 138

CAPÍTULO VI — *O desenvolvimento doutrinal do cristianismo* 147

1) A crise do pensamento cristão no século II 149
a) A gnose, 149; *b)* O marcionismo, 154; *c)* O montanismo, 157
2) A reação doutrinal 159
a) As normas da doutrina, 159; *b)* A teologia, 163
3) A teologia ocidental no final do século II e no III 164
a) Controvérsias doutrinais em Roma, 164; *b)* A teologia africana, 167
4) A teologia oriental no século III e começo do século IV 168
a) A escola de Alexandria e Orígenes, 168; *b)* A escola de Antioquia, 170
5) A crise ariana e o concílio de Nicéia 170
a) Surgimento do arianismo, 171; *b)* A doutrina de Ário, 171; *c)* O concílio de Nicéia, 172

CAPÍTULO VII — *As instituições eclesiásticas* 175
1) A comunidade primitiva 175
2) As comunidades paulinas 176
3) Os ministérios institucionais 177

4) O episcopado monárquico 178
5) O sacerdócio cristão 178
6) A sucessão apostólica 179
7) A primazia romana 180

CAPÍTULO VIII — *O culto e a vida religiosa* 181

1) Origens do culto cristão 181
2) O batismo 182
3) A eucaristia 184
4) Do ágape à missa 185
5) Sacramento e sacrifício 186
6) Os locais de culto e as primeiras manifestações da arte cristã 186
7) A moral cristã 188
8) A disciplina da penitência 189

CAPÍTULO IX — *O triunfo da Igreja* 191
1) A nova política religiosa 191
2) Restabelecimento transitório da perseguição sob Licínio 193
3) Constantino e a Igreja 193

LIVRO III

PROBLEMAS E DIREÇÕES DE PESQUISA

CAPÍTULO I — *Palestina e diáspora* 201
1) O problema lingüístico e cultural 201
2) A influência da Palestina 203
3) Alexandria e a diáspora 204
4) Filão e o judaísmo 206

CAPÍTULO II — *Israel e os gentios* 209

1) Universalismo e particularismo 209
2) Realidade e caráter do proselitismo judaico 211
3) Missão judaica e missão cristã 213
4) O problema dos zelotes 214

CAPÍTULO III — *A crítica neotestamentária* 219

A) Os Evangelhos 219
1) Os documentos 219
2) Sua utilização 221

B) Outros escritos neotestamentários 225
1) Atos dos apóstolos e epístolas de Paulo 225
2) Epístola aos Hebreus e epístolas católicas 226
3) O problema joanino 227

C) Problemas relacionados com a vida de Jesus 229
1) A tese do mito 229
a) Primeiras formulações, 229; *b)* Formas recentes, 229; *c)* Seus obstáculos, 231
2) A *Formgeschichte* 232
a) Suas posições, 232; *b)* Seus críticos, 233

CAPÍTULO IV — *Elementos judaicos e elementos gregos no cristianismo primitivo* 235

1) O problema 235
2) Cristianismo e helenismo 237
3) O paulinismo 238
a) Cronologia, 238; *b)* O meio tarsiota, 239; *c)* Paulo e a gnose, 240; *d)* A gnose e o quarto evangelho, 241; *e)* Mistérios pagãos e mistério cristão, 242; *f)* Extensão e limites das influências helenísticas em Paulo, 243
4) Cristianismo e judaísmo 244
a) O judaísmo helenístico, 244; b) A exegese alegórica, 245; *c)* Filão e o Novo Testamento, 245; *d)* O judaísmo palestino, 246; *e)* Saduceus e fariseus, 246; *f)* Jesus e os zelotes, 247
5) Qumran e o cristianismo 248
a) Estado atual da questão, 249; *b)* O Mestre de Justiça e Cristo, 250; *c)* As vias das influências, 251; *d)* As afinidades: ritos e instituições, 252; *e)*As afinidades: crenças, 254
6) Judeu e grego 255

CAPÍTULO V — *O judeu-cristianismo* 259

1) Dificuldade de uma definição 259
2) Judeu-cristianismo e observância 261
3) O judeu-cristianismo dos *pseudo-clementinos* 262
4) Proposições recentes sobre o judeu-cristianismo 263
5) O judeu-cristianismo, categoria de pensamento 266
6) Tentativa de solução 267
7) O judeu-cristianismo e a comunidade jerosolimita 269
8) Judeu-cristianismo e heresia 270
9) Judeu-cristianismo e cristianismo siro-palestino 272

CAPÍTULO VI — *As origens do gnosticismo* 275

1) Gnosticismo e cristianismo 276
2) Gnose e história das religiões 279
a) Os temas fundamentais, 280; *b)* Origem dos temas gnósticos, 282; *c)* Questões pendentes, 284
3) Gnose e judaísmo 285

CAPÍTULO VII — *Ortodoxia e heresia no cristianismo dos primeiros séculos* 289

1) A teoria clássica: a ortodoxia precedeu a heresia 291
2) A reação de W. Bauer: a heresia precedeu a ortodoxia 296
3) A tese de H. E. W. Turner: semelhanças e diferenças entre ortodoxia e heresia 301
4) Resultados obtidos. Questões pendentes 305

CAPÍTULO VIII — *A "conversão" de Constantino* 307

1) As diferentes explicações da "conversão" de Constantino.... 309
a) Constantino de fato converteu-se ao cristianismo?, 310; b) Quando se converteu Constantino? 311
2) Fontes 315
a) Panegíricos, 316; *b)* Narrativas de autores cristãos, 320; *c)* O signo visto por Constantino, 324; *d)*Monumentos, 326; *e)*Numismática, 328; *f)*Textos constantinianos, 330

CONCLUSÃO GERAL 333
ÍNDICE REMISSIVO 341

Prefácio

Este livro representa, para seus autores, uma oportunidade rara. É excepcional, de fato, que uma coleção de história geral reserve todo um volume a questões de história das religiões. Aos olhos de nossos estudantes, esta aparece quase sempre como uma *terra incognita*, onde eles sentem pouco desejo de incursionar. Hoje, graças à compreensão dos diretores da coleção "Nova Clio", esse campo se incorpora aos domínios cuja exploração é lícito propor a futuros historiadores e adquire, desse modo, o direito de integrar as disciplinas de nosso ensino superior.

Não obstante um de nós lecionar em uma Faculdade de Teologia, para um público mais familiarizado com esses problemas, a maioria de nossos leitores será recrutada nas Faculdades de Filosofia. Em vista disso, julgamos que o presente volume não poderia obedecer estritamente, e em todos os aspectos, às normas estabelecidas para o conjunto da coleção. O desconhecimento da matéria, inclusive de seus dados básicos, por parte daqueles a quem o livro se destina, é maior nesse terreno do que em outro qualquer, e as lacunas, aqui, muito mais difíceis de suprir com o simples recurso a compêndios escolares. Na maior parte dos casos, sobretudo no que concerne aos

períodos históricos recentes, ensinados aos alunos mais adiantados, as diversas coleções destinadas ao ensino secundário fornecem a estrutura factual indispensável à utilização proveitosa dos volumes da série "Nova Clio". Entretanto, seria arriscado esperar grande ajuda no caso em questão, pois, na melhor das hipóteses, os manuais dedicam ao tema do cristianismo umas poucas páginas, que ademais se limitam ao ensino de segundo grau. Em relação ao judaísmo, o silêncio é praticamente total, visto que o capítulo dedicado aos hebreus se restringe ao período anterior ao exílio, e pouco ou nada dizem acerca da época em que se situa nosso objeto de estudo. A maioria de nossos leitores terá, assim, a seu dispor, apenas vagas lembranças do catecismo ou da escola dominical. Por outro lado, há bons motivos para acreditar que os jovens judeus se encontram tão pouco informados sobre o cristianismo como os jovens cristãos sobre o judaísmo. Quanto aos estudantes sem filiação religiosa, por certo não seria injúria atribuir-lhe total ignorância nesse campo.

Redigimos nossa obra com base nesses fatos e considerações. Sem avolumar demasiadamente a bibliografia, ampliamo-la, todavia, o suficiente para permitir ao leitor completar e verificar as informações que lhe são transmitidas. Na segunda parte, procuramos pôr em relevo tanto os aspectos fundamentais da vida do judaísmo e do cristianismo, durante o período considerado, quanto as linhas gerais de uma evolução, o que exigiu nos limitássemos àquilo que julgamos essencial. Na terceira parte, enfim, impusemo-nos restrições no que tange a uma multiplicidade de problemas, dados por conhecidos, que foram apenas aflorados. Fizemos uma seleção relativamente estrita, na qual certos pontos são apresentados ao leitor sob a forma de resenhas sucintas, que deverão colocá-lo a par do estado atual dessas questões. Em outros pontos, nossa amostragem procura sugerir-lhe possíveis direções de pesquisa e elementos para a sua solução. Esperamos, com isso, ter-lhe proporcionado uma idéia da complexidade, e também da especifidade, dos problemas suscitados pela história das religiões, muito particularmente pela das origens do cristianismo.

*
* *

Não constitui certamente exagero afirmar que o período tratado no presente volume representa, na história religiosa do mundo ocidental, o período decisivo, caracterizável, em resumo, como o do progresso e da vitória do monoteísmo. O império romano, sociedade de estrutura essencialmente religiosa, apoiava-se em concep-

ções e ritos em que era evidente a pluralidade das figuras divinas. O panteão ampliara-se sem cessar, acolhendo novos hóspedes à medida que se dilatavam as conquistas. O paganismo oficial, tolerante por natureza, julgava normal, em havendo reciprocidade, que se venerassem os deuses dos países anexados, mediante identificação ou simples justaposição aos deuses romanos e gregos. Contudo, nos limites desse quadro sempre elástico, e de forma simultânea ao incessante aumento que teoricamente sofria o número de divindades, operavam-se reagrupamentos, decorrentes das assimilações que se podiam fazer entre elas. Por vezes tendia-se a venerar de preferência, quando não de modo exclusivo, tal ou qual deus. E, num processo paralelo, o pensamento filosófico e teológico esforçava-se por dotar essa evolução de coerência interna. Através do sincretismo universal — interpenetração de cultos, ritos, mitos e figuras divinas —, que representa o caráter geral do paganismo em extinção, é possível discernir, cada vez mais nítida à proporção em que se sucediam as tentativas de reforma religiosa, uma tendência ao monoteísmo, ou, se quisermos empregar o termo já consagrado, ao henoteísmo. Sem que jamais o paganismo fosse explicitamente repudiado, certos deuses, em particular o Sol, assumiram tamanha relevância, no culto e na especulação religiosa, que todos os demais tendiam a ser rebaixados à categoria de emanações, símbolos ou acólitos dessa divindade suprema, senão verdadeiramente única. O culto imperial, expressão religiosa do lealismo político, contribuiu para essa evolução, ao se munir, por sua vez, de uma teologia organicamente associada à da religião clássica, de vez que apresentava o soberano divinizado como procurador terreno da divindade suprema, investindo-o, nos limites da *oikouménē**, com base em uma verdadeira consubstancialidade, de uma autoridade idêntica à que, sobre o *kosmos*, ostentava seu modelo celeste.

Ocioso seria perguntar até que ponto poderia ter ido esse processo e se, com o tempo, o paganismo, ao romper, por dentro, os quadros do politeísmo ancestral, teria podido operar a sua mutação de caráter e, mediante uma reforma ainda mais radical que as de Aureliano e Juliano, indo além da referida tendência honoteísta, chegar a um verdadeiro monoteísmo. Fosse ele capaz disso — o que é duvidoso, pois o vemos oscilar até o fim entre o velho politeísmo, um monoteísmo sempre virtual, e o panteísmo —, não teria havido tem-

* A área habitável ou habitada da Terra, ou *ecúmeno*. (Sup.)

po para que o realizasse. O mundo ocidental não se tornou monoteísa em virtude de uma transformação interna da religião pagã, mas em decorrência de uma substituição, pela qual uma religião nova, o cristianismo, passou a ocupar o lugar que coubera até então ao paganismo. A "conversão" de Constantino, que assinala o ponto crucial dessa mudança, ocorreu após quase três séculos de apostolado cristão.

Contudo, o próprio cristianismo encontrou o caminho preparado pelo judaísmo. Para o mundo antigo, a fé monoteísta surgiu sob duas formas diferentes, a segunda originada da primeira. A princípio, as duas competiram entre si, mas a força de expansão do judaísmo esgotou-se pouco a pouco, em concomitância com a entrada do cristianismo em cena, e em grande parte como decorrência dela. Produziu-se, assim, uma espécie de revezamento, a propósito do qual também poderíamos ser tentados a especular acerca do que teria acontecido, caso não aparecesse o cristianismo. Para Renan, o mundo antigo ter-se-ia decerto tornado mitraíta, se não houvesse adotado a fé cristã. Talvez seja cabível indagar se, em confronto com as forças vivas do paganismo, em particular as do culto de Mitra, ampliado em religião solar, o judaísmo contaria com alguma oportunidade de sucesso. Ao historiador é lícito colocar a questão, mesmo que não esteja absolutamente seguro de poder dar-lhe uma resposta. De todo modo, uma análise do judaísmo no início de nossa era, sumária embora, afigura-se com prelúdio indispensável ao estudo das origens e do desenvolvimento do cristianismo, considerado quer do ponto de vista interno, quer sob o ângulo de suas relações com o mundo exterior.

Apesar de terem escrito este volume em colaboração estreita, os autores dividiram o trabalho: A. Benoit redigiu os capítulos V, VI e IX do livro II (2.ª parte) e VI, VII e VIII do livro III; M. Simon, o restante da obra.

Abreviaturas
(Revistas e Coleções)

Nesta lista figuram apenas os periódicos citados ao longo da obra e os que são fundamentais para o estudo da história do judaísmo e do cristianismo no período abarcado por este volume. Relações mais completas serão encontradas em *L'Année Philologique*, em *Bibliographia Patristica* e na *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, publicadas anualmente.

ACl	*L'Antiquité Classique*, Bruxelas.
ArRW	*Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig-Berlim.
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
BTAM	*Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain.
ByZ	*Byzantinische Zeitschrift*, Munique.
Byzan	*Byzantion*, Bruxelas.
CChr	*Corpus Christianorum.*
CH	*Church History*, Hartford, Chicago.
ChQR	*Church Quarterly Review*, Londres.
CIJ	*Corpus Inscriptionum Judaicarum.*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum.*
CN	*Conjectanea Neotestamentica*, Uppsala.
CRAI	*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
ErJb	*Eranos-Jahrbuch*, Zurique.

GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten.*
Gn	*Gnomon*, Munique.
Hist. Jud.	*Historia Judaica*, Nova York.
Historia	*Historia. Zeitschrift für alte Geschichte*, Baden-Baden.
HThR	*Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass.
HUCA	*Hebrew Union College Annual*, Cincinnati, Ohio.
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster.
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Filadélfia
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*, Londres.
JJS	*Journal of Jewish Studies.*
JQR	*The Jewish Quarterly Review*, Filadélfia.
JR	*The Journal of Religion*, Chicago.
JRS	*Journal of Roman Studies*, Londres.
JS	*Journal des Savants*, Paris.
JSS	*Journal of Semitic Studies*, Manchester.
JThS	*Journal of Theological Studies*, Oxford.
Jud.	*Judaism*, Nova York.
Lat.	*Latomus, Revue d'Études Latines*, Bruxelas.
MAH	*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École française de Rome*, Paris.
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge.
Numen	*Numen. International Review for the History of Religions*, Leiden.
RB	*Revue Biblique*, Paris.
REA	*Revue des Études Anciennes*, Bordéus.
REB	*Revue des Études Byzantines*, Paris.
RechSR	*Recherches de Science Religieuse*, Paris.
REJ	*Revue des Études Juives*, Paris.
REL	*Revue des Études Latines*, Paris.
ReSR	*Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburgo.
RH	*Revue Historique*, Paris.
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Paris.
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
RiAC	*Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma.
RLACh	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Münster.
RQ	*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Friburg-am-B.
RQu	*Revue de Qumran*, Paris.
RSLR	*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Florença.
RThAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain.

SC	*Sources Chrétiennes*, Paris.
Semitica	*Semitica. Institut d'Études sémitiques de l'Université de Paris.*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Bolonha.
StTh	*Studia Theologica*, Aarhus.
Syria	*Syria*, Paris.
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*, Berlim.
ThR	*Theologische Rundschau.*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*, Basiléia.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur.*
VigChr	*Vigiliae Christianae*, Amsterdam.
VT	*Vetus Testamentum*, Leiden.
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlim.
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlim.
ZRGG	*Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte*, Colônia.

LIVRO I

OS INSTRUMENTOS DE PESQUISA: FONTES E BIBLIOGRAFIA

CAPÍTULO 1

As Fontes Fundamentais

A) Fontes literárias
1. A bíblia

a) Escritos canônicos do Antigo e do Novo Testamentos

Convém assinalar que, embora a Bíblia católica e a Bíblia protestante contenham o mesmo número de livros do Novo Testamento, o mesmo não se dá com respeito ao Antigo. A Bíblia católica inspirou-se no cânon grego da Septuaginta, versão que abriga maior número de obras que o cânon palestino, ao qual se vinculam tanto a Bíblia protestante quanto a Bíblia judaica atual. Dentre os escritos considerados canônicos por todas as confissões, apenas o livro de Daniel, contemporâneo da insurreição dos macabeus, e talvez alguns salmos, atribuídos a Davi, datam da época que constitui o objeto deste livro. De nosso ponto de vista, são mais importantes os apócrifos do Antigo Testamento (ver adiante, § *b*), devido às informações que fornecem acerca da história (I e II Macabeus da Bíblia católica) ou do pensamento religioso do período (Sabedoria, Eclesiástico da Bíblia católica, além de outros apócrifos e pseudo-epígrafos).

Biblia Hebraica edid. R. KITTEL, 13ª ed., Stuttgart, s.d.
Septuaginta edid. A. RAHLFS, 8ª ed., 2 vols., Stuttgart, s.d. (de uso corrente).
Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, Göttingen, 1936 ss. (ainda incompleto).
The Old Testament In Greek edid. A. E. Brooke e N. McLean, Cambridge, 1906 ss.
Novum Testamentum Graece edid. K. Aland e E. Nestle, 25ª ed., Stuttgart, 1963 (recomendado).

ITALA. *Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben von* A. JÜLICHER, *durchgeführt von* W. MATZKOW *und* K. ALAND, Berlim, 1938 ss.

VETUS LATINA. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammel und hrsg. von der Erzabtei Beuron, Friburgo, 1949 ss.

LA SAINTE BIBLE. Nova tradução segundo os melhores textos, com introdução e notas (Bíblia do Centenário. Protestante), Paris, 1928 ss.

LA BIBLE, pelos membros do Rabinado francês, sob a direção de Z. KAHN (Antigo Testamento. Israelita), Paris, 1931, reed. 1957.

LA SAINTE BIBLE, traduzida para o francês sob a direção da Escola Bíblica de Jerusalém (Bíblia de Jerusalém. Católica), Paris, 1948 ss. (atualmente a mais utilizada. Obra coletiva de qualidade desigual, mas em geral boa).

LA BIBLE. Tradução, introdução e notas de E. DHORME, F. MICHAELI, A. GUILLAUMONT, J. KOENIG, J. HADOT. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956-1959 (ainda incompleta, de inspiração não confessional).

b) Escritos apócrifos e pseudo-epígrafos

AMIOT (F.), *La Bible apocryphe: Évangiles apocryphes*, Paris, 1952.

CHARLES (R.H), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford, 1913.

DE SANTOS OTERO (A.), *Los Evangelos Apocrifos* (Biblioteca de Autores cristianos, 148), 1956.

HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3ª ed., 2 vols., Tübingen, 1959-1964.

JAMES (M. R.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924 e 1963.

KAUTZSCH (E.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900 e 1921.

LIPSIUS (R. A.) e BONNET (M.), *Acta apostolorum apocrypha*, 3 vols., Leipzig, 1891, 1898, 1903, e Hildesheim, 1959.

MICHAELIS (W.), *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament übersetzt und erläutert*, 3ª ed., Bremen, 1962.

TISCHENDORF (C.), *Evangelia Apocrypha*, 2ª ed., Leipzig, 1876.

TISCHENDORF (C.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866.

2. *Fontes judaicas*

a) Escritos helenísticos

FLAVII JOSEPHI *OPERA edid.* B. NIESE, 6 + 1 vols., Berlim, 1887-1895.

FLAVIUS JOSÈPHE, *OEuvres*. Tradução de obras completas para o francês, sob a direção de Th. REINACH, 7 vols., Paris, 1900-1932.

PHILONIS ALEXANDRINI *opera quae supersunt edid.* L. COHN e P. WENDLAND, 6 + 2 vols., Berlim, 1896 ss.

PHILO *with an English translation por* F. H. COLSON e G.H.WHITAKER, 10 + 2 vols., Londres e Cambridge (Mass.), 1961 ss.

PHILON D'ALEXANDRIE, *OEuvres*, publicadas por R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX e C. MONDÉSERT, Paris 1961 ss. (bilingüe, 24 vols. publicados, do total de 35 previstos).

ORACULA SYBILLINA, *edid.* J. GEFFCKEN, *G.C.S.*, 8, Leipzig, 1902.

MACHABÉES *(IV^e Livre des)*, tradução francesa de A. DUPONT-SOMMER, Paris, 1939.

b) Manuscritos do Mar Morto

DUPONT-SOMMER (A.), *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 3ª ed., Paris, 1964.

LOHSE (E.), *Die Texte aus Qumran Hebräisch und Deutsch*, Munique, 1964.

c) Textos rabínicos

MISCHNAH:

Die Mischna, Text. Übersetzung und ausführliche Erklärung, herausgegeben von G. BEER *und* O. HOLTZMANN, Giessen, 1927 e ss.

The Mischanah, trad. H. DANBY, Oxford, 1933.

TALMUDE DE JERUSALÉM:

Le Talmud de Jérusalem, trad. M. SCHWAB, 11 vols., Paris, 1878-1890, 1960.

TALMUDE DE BABILÔNIA:

The Babylonian Talmud in English, 36 vols., Londres, 1935-1953, sob a direção de I. EPSTEIN.

Der Babylonische Talmud, trad. L. GOLDSCHMIDT, 12 vols., Berlim, 1930-1936.

New Edition of the Babylonian Talmud, trad. M. RODKINSON, 2ª ed., 10 vols., Boston, 1918.

Edição recente de ambos os Talmudes no texto original, 16 volumes, Jerusalém, 1948-1952.

TOSEFTA:

Tosephta based on the Erfurt and Vienna codices edid. M. S. ZUCKERMANDEL, Pasewalck, 1881, reimpressão Jerusalém, 1963.

MIDRASHIM:

Midrash Rabbah, trad. ingl. H. FRIEDMANN e M. SIMON, 10 vols., Londres, 1939.

Biblioteca rabbinica, A. WÜNSCHE, Leipzig, 1880-1885.

3. *Fontes cristãs*

a) Fontes gregas e latinas

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series graeca*, 161 vols., Paris 1857-1866 (antigo, mas ainda utilizável, considerado fundamental por ser completo).

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTEN, Academia de Berlim, a partir de 1897 (edição crítica, em curso de publicação).

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series latina*, 221 vols., 1844-1855 (antigo, mas ainda utilizável, considerado fundamental por ser completo).

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series latina*. Supplementum A. HAMMAN, Paris, 1958 ss.

CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM, Academia de Viena, a partir de 1866 (edição crítica, em curso de publicação).

CORPUS CHRISTIANORUM seu nova Patrum collectio, Turnhout e Paris, 1953 ss. (assemelha-se ao de Migne, mas até o presente abarca apenas alguns autores latinos).

b) Fontes orientais

CORPUS SCRIPTORUM CHRISTIANORUM ORIENTALIUM, sob a direção de J.-B. CHABOT, a partir de 1903.

PATROLOGIA ORIENTALIS, editada por R. GRAFFIN e F. NAU, Paris, 1907 ss.

PATROLOGIA SYRIACA, editada por R. GRAFFIN, Paris, 1894 ss.

c) Atas dos mártires

ACTA MARTYRUM SELECTA. Ausgewählte Märtyrerakten, edid. O. GEBHARDT, Berlim, 1902.

ACTA SANCTORUM, Antuérpia, 1643, Bruxelas, 1931.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA GRAECA, edid. F. HALKIN, 3ª ed., Bruxelas, 1959.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA LATINA, edid. Socii Bollandini, 2 vols., Bruxelas, 1898-1902; reimpressão 1949.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA ORIENTALIS, Bruxelas, 1902.

HAMMAN (A.), *La geste du sang, textes choisis et traduits*, 4ª ed., Paris, 1953.

KNOPF (R.), *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3ª ed. por G. KRÜGER, Tübingen, 1929.

d) Atas dos concílios

HEFELE (J.) e LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles*, Paris, 1907 ss.

MANSI (J.D.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols., Florença e Veneza, 1759-1798. Reprodução e seqüência por J.-B. MARTIN e L. PETIT, 53 vols., Paris, 1901-1927.

SCHWARTZ (E.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlim, 1914 ss.

e) Antologias e traduções

ANCIENT CHRISTIAN WRITERS, J. QUASTEN e J. C. PLUMPE, Londres 1946 ss.

ANTE-NICENE FATHERS, Buffalo 1885-1896, reimpressão 1956.

BIBLIOTHEK DER KIRCHENVÄTER. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, sob a direção de O. BARDENHEWER, Kempten, 1911-1930, 61 vols., Kempten, 1932-1939, 20 vols.

ENCHIRIDION ASCETICUM, edid. M.-J. ROUET DE JOURNEL e J. DUTILLEUL, 4ª ed., Barcelona, 1947 (seleção de extratos recomendada para exercícios práticos).

ENCHIRIDION FONTIUM HISTORIAE ECCLESIASTICAE ANTIQUAE, edid. C. KIRSCH, 8ª ed., Friburgo, 1960 (*id.*)

ENCHIRIDION PATRISTICUM, edid. M.-J. ROUET DE JOURNEL, 14ª ed., Barcelona, 1946 (*id.*).

ENCHIRIDION SYMBOLORUM, edid. H. DENZINGER, 29ª ed. por K. RAHNER, Friburgo, 1953 (*id.*)

KLEINE TEXTE, sob a direção de H. LIETZMANN, Bonn, 1902 ss. (grande variedade de textos às vezes importantes e difíceis de encontrar em outras obras).

LETTRES CHRÉTIENNES. Antiquité Chrétienne, A. HAMMAN, Paris 1957 ss.

NICENE AND POST-NICENE FATHERS, Nova York, 1890-1900, reimpressão 1956.

QUELLEN ZUR GESCHICHTE DER ASKESE UND DES MÖNCHTUMS IN DER ALTEN KIRCHE, H. KOCH, Tübingen, 1933.

QUELLEN ZUR GERCHICHTE DES PAPSTTUMS UND DES RÖMISCHEN KATHOLIZISMUS, C. MIRBT-K. ALAND, 6ª ed., Tübingen, 1967.

SOURCES CHRÉTIENNES, sob a direção de H. de LUBAC e J. DANIELOU, Paris, 1941 ss. (fundamental, mais de 100 volumes publicados, ultrapassa ligeiramente o quadro da Antiguidade cristã, bilingüe).

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR, sob a direção de O. von GEBHARDT e A. HARNACK, Leipzig, 1882 ss. (fundamental).

TEXTES ET DOCUMENTS POUR L'ÉTUDE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME, sob a direção de H. HEMMER e P. LEJAY, 20 vols., Paris, 1904-1912 (antiquado, mas ainda não foi superado).

TEXTS AND STUDIES. Contributions to Biblical and Patristic Literature, J. ARMITAGE ROBINSON, Cambridge, 1891 ss.

THE FATHERS OF THE CHURCH, R. DEFFERARI, Nova York, 1947 ss.

THE LIBRARY OF CHRISTIAN CLASSICS, J. BAILLIE, J.T. MITCHELL, H. P. VAN DUSEN, Londres-Filadélfia, 1953 ss.

4. Fontes pagãs

Ed. DEN BOER (W.), *SCRIPTORUM PAGANORUM I-IV SAEC. DE CHRISTIANIS TESTIMONIA*, Leiden, 1948.

REINACH (Th.), *TEXTES D'AUTEURS GRECS ET ROMAINS RELATIFS AU JUDAISME*, Paris, 1895 (Publicações da Société des Études Juives).

FISCHER (E.) e KITTEL (G.), *DAS ANTIKE WELTJUDENTUM, TATSACHEN, TEXTE, BILDER* (Forschungen zur Judenfrage 7), Hamburgo, 1943 (tendencioso, a ser utilizado com prudência).

5. Textos jurídicos

CODEX THEODOSIANUS, ed. MOMMSEN e MEYER, 2 vols., 1905.

CORPUS JURIS CIVILIS:

I. *Institutiones, Digesta*, ed. MOMMSEN e KRÜGER, 1928.

II. *Codex Justinianus*, ed. KRÜGER, 1929.

III. *Novellae*, ed. SCHOELL e KROLL, 1928.

6. Escritos herméticos

CORPUS HERMETICUM, ed. A. D. NOCK e A.-J. FESTUGIÈRE, 4 vols., Paris, 1945-1954; 2ª ed. 1960.

7. Escritos gnósticos

GRANT (R. M.), *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nova York, 1962 (trechos escolhidos).

GUILLAUMONT (A.), PUECH (H.-Ch.), QUISPEL (G.), WILL (W.), *Évangile de Thomas*, Leiden, 1959 (texto copta e tradução francesa).

LABIB (P.), *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo*, I vol., Cairo, 1956.

LIDZBARSKI (M.), *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925.

MALININE (M.), PUECH (H.-Ch.), QUISPEL (G.), *Évangile de Vérité*, Zurique, 1956 (texto copta e traduções francesa, inglesa e alemã).

SCHENKE (H.), *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag-Hammadi*, Hamburgo, 1960.

TILL (W. C. R.), *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlim, 1955.

VÖLKER (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.

B) Fontes e estudos arqueológicos

1. Judeus

ALBRIGHT (W.), *De l'âge de pierre à la chrétienté* (trad. do inglês), Paris, 1951.

BEYER (H. W.) e LIETZMANN (H.), *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, Berlim, 1930.

DELATTRE (J.), *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lião, 1895.

GOODENOUGH (E. R.), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 12 vols., Nova York, 1953-1965 (fundamental como coletânea, porém as interpretações são bastante contestáveis).

KOHL (H.) e WATZINGER (C.), *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916.

KRAELING (C. H.), *The Excavations at Dura Europos, Final Report VIII*, I, *The Synagogue*, New Haven, 1956 (importante para a história da arte figurativa judaica).

MÜLLER (N.), *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig, 1912.

REIFENBERG (A.), *Denkmäler der jüdischen Antike*, Berlim, 1937 (manual cômodo).

SUKENIK (E. L.), *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Londres, 1934.

VAUX (R. de), *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, Londres, 1961.

2. Cristãos

BOURGUET (P. du), *La peinture paléo-chrétienne*, Paris, 1965.

BOVINI (G.), *I Sarcofagi paleocristiani*, Roma, 1949.

CECCHELLI (C.), *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma, 1944.

Esplorazioni sotto la confessione di Pietro in Vaticano, 3 vols., Roma, 1958 (importante para o problema da sepultura de Pedro, mas deve ser utilizado com crítica).

GERKE (F.), *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlim, 1940 (importante para a cronologia).

VOLUMES PUBLICADOS

1 Pré-História
Leroi-Gourhan, Gérard Bailloud, Jean Chavailon e Annette Laming-Emperaire

2 Oriente Próximo Asiático — das origens às invasões dos povos do Mar
Paul Garelli

2 bis Oriente Próximo Asiático — Império Mesopotâmico — Israel
Paul Garelli e *V. Nikiprowetzky*

10 Judaísmo e Cristianismo Antigo — de Antíoco Epifânio a Constantino
Marcel Simon e *André Benoit*

20 Expansão Muçulmana (séculos VII-XI)
Robert Mantran

22 O Ocidente nos séculos XIV e XV — Os Estados
Bernard Guenée

23 O Ocidente nos séculos XIV e XV — aspectos econômicos e sociais
Jacques Heers

26 Expansão Européia do século XIII ao XV
Pierre Chaunu

26 bis Conquista e Exploração dos Novos Mundos
Pierre Chaunu

27 Expansão Européia (1600-1870)
Frédéric Mauro

37 Europa e América — no Tempo de Napoleão (1800-1815)
Jacques Godechot

38 A Europa de 1815 aos nossos dias, *2ª edição*
Jean-Baptiste Duroselle

43 América Anglo-Saxônica — de 1815 aos nossos dias
Claude Fohlen

45 A Ásia Oriental nos séculos XIX e XX
Jean Chesneaux

A SER PUBLICADOS

9 Paz Romana
Paul Petit

14 A Alta Idade Média Ocidental: economia e sociedades
Renée Doehaerd

30 Nascimento e Afirmação da Reforma
Jean Delumeau

32 O Século XVI Europeu — aspectos econômicos
Frédéric Mauro

L'Amérique Latine — de l'Indépendance a nos Jours
François Chevalier

Obra publicada
em co-edição com a

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: José Goldemberg
Vice-Reitor: Roberto Leal Lobo e Silva Filho

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: José Carneiro

Comissão Editorial:

Presidente: José Carneiro. **Membros**: Alfredo Bosi, Antonio Brito da Cunha, José E. Mindlin e Oswaldo Paulo Forattini.

BIBLIOTECA PIONEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
HISTÓRIA

Conselho Diretor:

EDUARDO D'OLIVEIRA FRANÇA
HECTOR HERNAN BRUIT
JOSÉ GENTIL DA SILVA
JOSÉ ROBERTO DO AMARAL LAPA
JOSÉ SEBASTIÃO WITTER
LUIS LISANTI
MANUEL NUNES DIAS
MARIA LUIZA MARCÍLIO
REGIS DUPRAT

SÉRIE "NOVA CLIO"

Orientação:

LUIS LISANTI

Supervisão Editorial:

JOÃO PEDRO MENDES

MARCEL SIMON
Professor da Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Estrasburgo

ANDRÉ BENOIT
Professor da Faculté de Théologie Protestante de Estrasburgo

JUDAÍSMO E CRISTIANISMO ANTIGO
de Antíoco Epifânio a Constantino

Tradução de
Sonia Maria Siqueira Lacerda

Supervisão Editorial
João Pedro Mendes
Professor da UnB

LIVRARIA PIONEIRA EDITORA
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
São Paulo

Título do original em francês
Le Judaïsme et le Christianisme Antique

Copyright
1968, Presses Universitaires de France

Capa de
Jairo Porfírio

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida sejam quais forem os meios empregados (mimeografia, xerox, datilografia, gravação, reprodução em disco ou em fita), sem a permissão, por escrito, da Editora. Aos infratores se aplicam as sanções previstas nos artigos 122 e 130 da Lei nº 5.988 de 14 de dezembro de 1973.

1987

Todos os direitos reservados por
ENIO MATHEUS GUAZZELLI & CIA. LTDA.
02515 - Praça Dirceu de Lima, 313
Telefone: 858-3199 - São Paulo

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

ÍNDICE

PREFÁCIO XVII
ABREVIATURAS XXI

LIVRO I

OS INSTRUMENTOS DE PESQUISA
Fontes e bibliografia

CAPÍTULO I — *As fontes fundamentais* 3

A) Fontes literárias 3
1) A Bíblia 3
2) Fontes judaicas 4
3) Fontes cristãs 6
4) Fontes pagãs 8
5) Textos jurídicos 8
6) Escritos herméticos 8
7) Escritos gnósticos 8

B) Fontes e estudos arqueológicos 9
1) Judeus 9
2) Cristãos 9

C) Fontes epigráficas 10

D) Fontes papirológicas e numismáticas 11

CAPÍTULO II — *Bibliografia geral* 13

A) Instrumentos de trabalho 13
1) Dicionários 13
2) Atlas 14

B) A Bíblia 14
1) Generalidades 14
2) Antigo Testamento 15
3) Novo Testamento 15

C) O meio cultural e religioso pagão 17

D) O judaísmo 18

E) O cristianismo 20
1) História da Igreja 20
2) Histórias da literatura cristã e patrologias 21
3) Histórias das doutrinas cristãs 22

CAPÍTULO III — *O judaísmo* 25

A) O judaísmo palestino 25

B) Os manuscritos do mar Morto 26

C) O judaísmo alexandrino e da diáspora 26

D) Judaísmo e cristianismo 27

CAPÍTULO IV — *O cristianismo* 29

A) Jesus e o nascimento do cristianismo 29

B) Paulo e o universalismo cristão 30
1) Paulo 30
2) Pedro 31
3) O judeu-cristianismo 31

C) A expansão cristã 32

D) Cristianismo e tradição clássica 32

E) O império e a Igreja 34
1) Os cristãos, o Estado, a guerra 34
2) As perseguições 34
3) Constantino 35

F) A vida da Igreja 35
1) As normas da doutrina 35
2) Doutrinas particulares 36
3) As heresias 37
4) Os escritores cristãos 39
5) As instituições 42
6) O culto e a vida religiosa 43

LIVRO II

O CONHECIMENTO ADQUIRIDO

Primeira Parte

O JUDAÍSMO, DA INSURREIÇÃO DOS MACABEUS
À VITÓRIA DA IGREJA

CAPÍTULO I — *O quadro histórico* 49

1) Os começos do judaísmo 49
2) O conflito com o helenismo 51
3) A Palestina romana 53

CAPÍTULO II — *Crenças e instituições fundamentais* 55

1) Monoteísmo e ortopraxia 55
2) O Templo 56
3) A Sinagoga 57

CAPÍTULO III — *As seitas da Palestina* 59

1) Definição 59
2) Saduceus e fariseus 60
3) Zelotes e essênios 62

CAPÍTULO IV — *Messianismo e apocalíptica* 67

1) O mundo vindouro 67
2) O Messias 69

CAPÍTULO V — *O judaísmo helenístico* 71

1) A diáspora 71
2) Sua mentalidade. A cultura judeu-helenística 72
3) Filão 74

CAPÍTULO VI — *Israel e as nações* 77

1) O proselitismo judaico 77
2) Missão judaica e missão cristã 78
3) O recuo do judaísmo 80
4) O judaísmo rabínico 80

Segunda Parte

O CRISTIANISMO, DAS ORIGENS A CONSTANTINO

CAPÍTULO I — *Jesus e o nascimento do cristianismo* 85
1) Fontes e cronologia 85
2) O ministério de Jesus 87
3) A mensagem de Jesus: o Reino 88
4) Jesus Messias 90
5) Jesus e a Lei judaica 91
6) Jesus e os gentios 92
7) Jesus e a Igreja 93
8) A comunidade primitiva 95
9) Estêvão e os helenistas 96

CAPÍTULO II — *São Paulo e o universalismo cristão* 99

1) Fontes 99
2) O apostolado de Paulo 101
3) Sua doutrina 102
4) O problema das observâncias 104
5) Paulinismo e judeu-cristianismo 106

CAPÍTULO III — *A expansão cristã* 109

1) A queda de Jerusalém e suas conseqüências 109
2) Os começos da missão cristã 110
3) Roma 110
4) Alexandria 111
5) Antioquia e Síria 112
6) Ásia Menor 112
7) O Oriente semítico e o Ocidente latino 114
8) O mundo cristão no começo do século IV 114
9) Repartição social do cristianismo 116

CAPÍTULO IV — *Cristianismo e tradição clássica* 119

1) A Igreja e o mundo 119
2) As reclamações dos pagãos 129
3) Os apologistas 121
4) Justino Mártir e a filosofia cristã 122
5) Malogro dos apologistas 124
6) A escola de Alexandria: Clemente 124
7) Orígenes 126

CAPÍTULO V — *O cristianismo e o império até 313* 129

1) Primeiras reações anticristãs 130
a) Claúdio e o cristianismo, 130; *b)* A perseguição de Nero, 130; *c)* Domiciano e os cristãos, 131; *d)* Os Antoninos e a questão cristã, 131; *e)* O problema jurídico, 132
2) Os decretos anticristãos 133
a) Sétimo Severo e o edito contra o proselitismo, 133; *b)* Maximino e a desorganização da Igreja, 134
3) As perseguições gerais 135
a) A perseguição de Décio, 135; *b)* A perseguição de Valeriano e a pequena paz da Igreja, 136; *c)* A última perseguição, 138

CAPÍTULO VI — *O desenvolvimento doutrinal do cristianismo* 147

1) A crise do pensamento cristão no século II 149
a) A gnose, 149; *b)* O marcionismo, 154; *c)* O montanismo, 157
2) A reação doutrinal 159
a) As normas da doutrina, 159; *b)* A teologia, 163
3) A teologia ocidental no final do século II e no III 164
a) Controvérsias doutrinais em Roma, 164; *b)* A teologia africana, 167
4) A teologia oriental no século III e começo do século IV 168
a) A escola de Alexandria e Orígenes, 168; *b)* A escola de Antioquia, 170
5) A crise ariana e o concílio de Nicéia 170
a) Surgimento do arianismo, 171; *b)* A doutrina de Ário, 171; *c)* O concílio de Nicéia, 172

CAPÍTULO VII — *As instituições eclesiásticas* 175
1) A comunidade primitiva 175
2) As comunidades paulinas 176
3) Os ministérios institucionais 177

4) O episcopado monárquico 178
5) O sacerdócio cristão 178
6) A sucessão apostólica 179
7) A primazia romana 180

CAPÍTULO VIII — *O culto e a vida religiosa* 181

1) Origens do culto cristão 181
2) O batismo 182
3) A eucaristia 184
4) Do ágape à missa 185
5) Sacramento e sacrifício 186
6) Os locais de culto e as primeiras manifestações da arte cristã 186
7) A moral cristã 188
8) A disciplina da penitência 189

CAPÍTULO IX — *O triunfo da Igreja* 191
1) A nova política religiosa 191
2) Restabelecimento transitório da perseguição sob Licínio 193
3) Constantino e a Igreja 193

LIVRO III

PROBLEMAS E DIREÇÕES DE PESQUISA

CAPÍTULO I — *Palestina e diáspora* 201
1) O problema lingüístico e cultural 201
2) A influência da Palestina 203
3) Alexandria e a diáspora 204
4) Filão e o judaísmo 206

CAPÍTULO II — *Israel e os gentios* 209

1) Universalismo e particularismo 209
2) Realidade e caráter do proselitismo judaico 211
3) Missão judaica e missão cristã 213
4) O problema dos zelotes 214

CAPÍTULO III — *A crítica neotestamentária* 219

A) Os Evangelhos 219
1) Os documentos 219
2) Sua utilização 221

B) Outros escritos neotestamentários 225
1) Atos dos apóstolos e epístolas de Paulo 225
2) Epístola aos Hebreus e epístolas católicas 226
3) O problema joanino 227

C) Problemas relacionados com a vida de Jesus 229
1) A tese do mito 229
a) Primeiras formulações, 229; *b)* Formas recentes, 229; *c)* Seus obstáculos, 231
2) A *Formgeschichte* 232
a) Suas posições, 232; *b)* Seus críticos, 233

CAPÍTULO IV — *Elementos judaicos e elementos gregos no cristianismo primitivo* 235

1) O problema 235
2) Cristianismo e helenismo 237
3) O paulinismo 238
a) Cronologia, 238; *b)* O meio tarsiota, 239; *c)* Paulo e a gnose, 240; *d)* A gnose e o quarto evangelho, 241; *e)* Mistérios pagãos e mistério cristão, 242; *f)* Extensão e limites das influências helenísticas em Paulo, 243
4) Cristianismo e judaísmo 244
a) O judaísmo helenístico, 244; b) A exegese alegórica, 245; *c)* Filão e o Novo Testamento, 245; *d)* O judaísmo palestino, 246; *e)* Saduceus e fariseus, 246; *f)* Jesus e os zelotes, 247
5) Qumran e o cristianismo 248
a) Estado atual da questão, 249; *b)* O Mestre de Justiça e Cristo, 250; *c)* As vias das influências, 251; *d)* As afinidades: ritos e instituições, 252; *e)*As afinidades: crenças, 254
6) Judeu e grego 255

CAPÍTULO V — *O judeu-cristianismo* 259

1) Dificuldade de uma definição 259
2) Judeu-cristianismo e observância 261
3) O judeu-cristianismo dos *pseudo-clementinos* 262
4) Proposições recentes sobre o judeu-cristianismo 263
5) O judeu-cristianismo, categoria de pensamento 266
6) Tentativa de solução 267
7) O judeu-cristianismo e a comunidade jerosolimita 269
8) Judeu-cristianismo e heresia 270
9) Judeu-cristianismo e cristianismo siro-palestino 272

CAPÍTULO VI — *As origens do gnosticismo* 275

1) Gnosticismo e cristianismo 276
2) Gnose e história das religiões 279
a) Os temas fundamentais, 280; *b)* Origem dos temas gnósticos, 282; *c)* Questões pendentes, 284
3) Gnose e judaísmo 285

CAPÍTULO VII — *Ortodoxia e heresia no cristianismo dos primeiros séculos* 289

1) A teoria clássica: a ortodoxia precedeu a heresia 291
2) A reação de W. Bauer: a heresia precedeu a ortodoxia 296
3) A tese de H. E. W. Turner: semelhanças e diferenças entre ortodoxia e heresia 301
4) Resultados obtidos. Questões pendentes 305

CAPÍTULO VIII — *A "conversão" de Constantino* 307

1) As diferentes explicações da "conversão" de Constantino 309
a) Constantino de fato converteu-se ao cristianismo?, 310; b) Quando se converteu Constantino? 311
2) Fontes 315
a) Panegíricos, 316; *b)* Narrativas de autores cristãos, 320; *c)* O signo visto por Constantino, 324; *d)*Monumentos, 326; *e)*Numismática, 328; *f)*Textos constantinianos, 330

CONCLUSÃO GERAL 333
ÍNDICE REMISSIVO 341

Prefácio

Este livro representa, para seus autores, uma oportunidade rara. É excepcional, de fato, que uma coleção de história geral reserve todo um volume a questões de história das religiões. Aos olhos de nossos estudantes, esta aparece quase sempre como uma *terra incognita*, onde eles sentem pouco desejo de incursionar. Hoje, graças à compreensão dos diretores da coleção "Nova Clio", esse campo se incorpora aos domínios cuja exploração é lícito propor a futuros historiadores e adquire, desse modo, o direito de integrar as disciplinas de nosso ensino superior.

Não obstante um de nós lecionar em uma Faculdade de Teologia, para um público mais familiarizado com esses problemas, a maioria de nossos leitores será recrutada nas Faculdades de Filosofia. Em vista disso, julgamos que o presente volume não poderia obedecer estritamente, e em todos os aspectos, às normas estabelecidas para o conjunto da coleção. O desconhecimento da matéria, inclusive de seus dados básicos, por parte daqueles a quem o livro se destina, é maior nesse terreno do que em outro qualquer, e as lacunas, aqui, muito mais difíceis de suprir com o simples recurso a compêndios escolares. Na maior parte dos casos, sobretudo no que concerne aos

períodos históricos recentes, ensinados aos alunos mais adiantados, as diversas coleções destinadas ao ensino secundário fornecem a estrutura factual indispensável à utilização proveitosa dos volumes da série "Nova Clio". Entretanto, seria arriscado esperar grande ajuda no caso em questão, pois, na melhor das hipóteses, os manuais dedicam ao tema do cristianismo umas poucas páginas, que ademais se limitam ao ensino de segundo grau. Em relação ao judaísmo, o silêncio é praticamente total, visto que o capítulo dedicado aos hebreus se restringe ao período anterior ao exílio, e pouco ou nada dizem acerca da época em que se situa nosso objeto de estudo. A maioria de nossos leitores terá, assim, a seu dispor, apenas vagas lembranças do catecismo ou da escola dominical. Por outro lado, há bons motivos para acreditar que os jovens judeus se encontram tão pouco informados sobre o cristianismo como os jovens cristãos sobre o judaísmo. Quanto aos estudantes sem filiação religiosa, por certo não seria injúria atribuir-lhe total ignorância nesse campo.

Redigimos nossa obra com base nesses fatos e considerações. Sem avolumar demasiadamente a bibliografia, ampliamo-la, todavia, o suficiente para permitir ao leitor completar e verificar as informações que lhe são transmitidas. Na segunda parte, procuramos pôr em relevo tanto os aspectos fundamentais da vida do judaísmo e do cristianismo, durante o período considerado, quanto as linhas gerais de uma evolução, o que exigiu nos limitássemos àquilo que julgamos essencial. Na terceira parte, enfim, impusemo-nos restrições no que tange a uma multiplicidade de problemas, dados por conhecidos, que foram apenas aflorados. Fizemos uma seleção relativamente estrita, na qual certos pontos são apresentados ao leitor sob a forma de resenhas sucintas, que deverão colocá-lo a par do estado atual dessas questões. Em outros pontos, nossa amostragem procura sugerir-lhe possíveis direções de pesquisa e elementos para a sua solução. Esperamos, com isso, ter-lhe proporcionado uma idéia da complexidade, e também da especifidade, dos problemas suscitados pela história das religiões, muito particularmente pela das origens do cristianismo.

*
* *

Não constitui certamente exagero afirmar que o período tratado no presente volume representa, na história religiosa do mundo ocidental, o período decisivo, caracterizável, em resumo, como o do progresso e da vitória do monoteísmo. O império romano, sociedade de estrutura essencialmente religiosa, apoiava-se em concep-

ções e ritos em que era evidente a pluralidade das figuras divinas. O panteão ampliara-se sem cessar, acolhendo novos hóspedes à medida que se dilatavam as conquistas. O paganismo oficial, tolerante por natureza, julgava normal, em havendo reciprocidade, que se venerassem os deuses dos países anexados, mediante identificação ou simples justaposição aos deuses romanos e gregos. Contudo, nos limites desse quadro sempre elástico, e de forma simultânea ao incessante aumento que teoricamente sofria o número de divindades, operavam-se reagrupamentos, decorrentes das assimilações que se podiam fazer entre elas. Por vezes tendia-se a venerar de preferência, quando não de modo exclusivo, tal ou qual deus. E, num processo paralelo, o pensamento filosófico e teológico esforçava-se por dotar essa evolução de coerência interna. Através do sincretismo universal — interpenetração de cultos, ritos, mitos e figuras divinas —, que representa o caráter geral do paganismo em extinção, é possível discernir, cada vez mais nítida à proporção em que se sucediam as tentativas de reforma religiosa, uma tendência ao monoteísmo, ou, se quisermos empregar o termo já consagrado, ao henoteísmo. Sem que jamais o paganismo fosse explicitamente repudiado, certos deuses, em particular o Sol, assumiram tamanha relevância, no culto e na especulação religiosa, que todos os demais tendiam a ser rebaixados à categoria de emanações, símbolos ou acólitos dessa divindade suprema, senão verdadeiramente única. O culto imperial, expressão religiosa do lealismo político, contribuiu para essa evolução, ao se munir, por sua vez, de uma teologia organicamente associada à da religião clássica, de vez que apresentava o soberano divinizado como procurador terreno da divindade suprema, investindo-o, nos limites da *oikouménē**, com base em uma verdadeira consubstancialidade, de uma autoridade idêntica à que, sobre o *kosmos*, ostentava seu modelo celeste.

Ocioso seria perguntar até que ponto poderia ter ido esse processo e se, com o tempo, o paganismo, ao romper, por dentro, os quadros do politeísmo ancestral, teria podido operar a sua mutação de caráter e, mediante uma reforma ainda mais radical que as de Aureliano e Juliano, indo além da referida tendência honoteísta, chegar a um verdadeiro monoteísmo. Fosse ele capaz disso — o que é duvidoso, pois o vemos oscilar até o fim entre o velho politeísmo, um monoteísmo sempre virtual, e o panteísmo —, não teria havido tem-

* A área habitável ou habitada da Terra, ou *ecúmeno*. (Sup.)

po para que o realizasse. O mundo ocidental não se tornou monoteísa em virtude de uma transformação interna da religião pagã, mas em decorrência de uma substituição, pela qual uma religião nova, o cristianismo, passou a ocupar o lugar que coubera até então ao paganismo. A "conversão" de Constantino, que assinala o ponto crucial dessa mudança, ocorreu após quase três séculos de apostolado cristão.

Contudo, o próprio cristianismo encontrou o caminho preparado pelo judaísmo. Para o mundo antigo, a fé monoteísta surgiu sob duas formas diferentes, a segunda originada da primeira. A princípio, as duas competiram entre si, mas a força de expansão do judaísmo esgotou-se pouco a pouco, em concomitância com a entrada do cristianismo em cena, e em grande parte como decorrência dela. Produziu-se, assim, uma espécie de revezamento, a propósito do qual também poderíamos ser tentados a especular acerca do que teria acontecido, caso não aparecesse o cristianismo. Para Renan, o mundo antigo ter-se-ia decerto tornado mitraíta, se não houvesse adotado a fé cristã. Talvez seja cabível indagar se, em confronto com as forças vivas do paganismo, em particular as do culto de Mitra, ampliado em religião solar, o judaísmo contaria com alguma oportunidade de sucesso. Ao historiador é lícito colocar a questão, mesmo que não esteja absolutamente seguro de poder dar-lhe uma resposta. De todo modo, uma análise do judaísmo no início de nossa era, sumária embora, afigura-se com prelúdio indispensável ao estudo das origens e do desenvolvimento do cristianismo, considerado quer do ponto de vista interno, quer sob o ângulo de suas relações com o mundo exterior.

Apesar de terem escrito este volume em colaboração estreita, os autores dividiram o trabalho: A. Benoit redigiu os capítulos V, VI e IX do livro II (2.ª parte) e VI, VII e VIII do livro III; M. Simon, o restante da obra.

Abreviaturas
(Revistas e Coleções)

Nesta lista figuram apenas os periódicos citados ao longo da obra e os que são fundamentais para o estudo da história do judaísmo e do cristianismo no período abarcado por este volume. Relações mais completas serão encontradas em *L'Année Philologique*, em *Bibliographia Patristica* e na *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, publicadas anualmente.

ACl	*L'Antiquité Classique*, Bruxelas.
ArRW	*Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig-Berlim.
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
BTAM	*Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain.
ByZ	*Byzantinische Zeitschrift*, Munique.
Byzan	*Byzantion*, Bruxelas.
CChr	*Corpus Christianorum.*
CH	*Church History*, Hartford, Chicago.
ChQR	*Church Quarterly Review*, Londres.
CIJ	*Corpus Inscriptionum Judaicarum.*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum.*
CN	*Conjectanea Neotestamentica*, Uppsala.
CRAI	*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
ErJb	*Eranos-Jahrbuch*, Zurique.

GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten.*
Gn	*Gnomon*, Munique.
Hist. Jud.	*Historia Judaica*, Nova York.
Historia	*Historia. Zeitschrift für alte Geschichte*, Baden-Baden.
HThR	*Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass.
HUCA	*Hebrew Union College Annual*, Cincinnati, Ohio.
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster.
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Filadélfia
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*, Londres.
JJS	*Journal of Jewish Studies.*
JQR	*The Jewish Quarterly Review*, Filadélfia.
JR	*The Journal of Religion*, Chicago.
JRS	*Journal of Roman Studies*, Londres.
JS	*Journal des Savants*, Paris.
JSS	*Journal of Semitic Studies*, Manchester.
JThS	*Journal of Theological Studies*, Oxford.
Jud.	*Judaism*, Nova York.
Lat.	*Latomus, Revue d'Études Latines*, Bruxelas.
MAH	*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École française de Rome*, Paris.
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge.
Numen	*Numen. International Review for the History of Religions*, Leiden.
RB	*Revue Biblique*, Paris.
REA	*Revue des Études Anciennes*, Bordéus.
REB	*Revue des Études Byzantines*, Paris.
RechSR	*Recherches de Science Religieuse*, Paris.
REJ	*Revue des Études Juives*, Paris.
REL	*Revue des Études Latines*, Paris.
ReSR	*Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburgo.
RH	*Revue Historique*, Paris.
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Paris.
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
RiAC	*Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma.
RLACh	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Münster.
RQ	*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Friburg-am-B.
RQu	*Revue de Qumran*, Paris.
RSLR	*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Florença.
RThAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain.

SC	*Sources Chrétiennes*, Paris.
Semitica	*Semitica. Institut d'Études sémitiques de l'Université de Paris.*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Bolonha.
StTh	*Studia Theologica*, Aarhus.
Syria	*Syria*, Paris.
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*, Berlim.
ThR	*Theologische Rundschau.*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*, Basiléia.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur.*
VigChr	*Vigiliae Christianae*, Amsterdam.
VT	*Vetus Testamentum*, Leiden.
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlim.
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlim.
ZRGG	*Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte*, Colônia.

LIVRO I

OS INSTRUMENTOS DE PESQUISA: FONTES E BIBLIOGRAFIA

CAPÍTULO 1

As Fontes Fundamentais

A) Fontes literárias
1. A bíblia

a) Escritos canônicos do Antigo e do Novo Testamentos

Convém assinalar que, embora a Bíblia católica e a Bíblia protestante contenham o mesmo número de livros do Novo Testamento, o mesmo não se dá com respeito ao Antigo. A Bíblia católica inspirou-se no cânon grego da Septuaginta, versão que abriga maior número de obras que o cânon palestino, ao qual se vinculam tanto a Bíblia protestante quanto a Bíblia judaica atual. Dentre os escritos considerados canônicos por todas as confissões, apenas o livro de Daniel, contemporâneo da insurreição dos macabeus, e talvez alguns salmos, atribuídos a Davi, datam da época que constitui o objeto deste livro. De nosso ponto de vista, são mais importantes os apócrifos do Antigo Testamento (ver adiante, § *b*), devido às informações que fornecem acerca da história (I e II Macabeus da Bíblia católica) ou do pensamento religioso do período (Sabedoria, Eclesiástico da Bíblia católica, além de outros apócrifos e pseudo-epígrafos).

Biblia Hebraica edid. R. KITTEL, 13.ª ed., Stuttgart, s.d.
Septuaginta edid. A. RAHLFS, 8.ª ed., 2 vols.; Stuttgart, s.d. (de uso corrente).
Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, Göttingen, 1936 ss. (ainda incompleto).
The Old Testament In Greek edid. A. E. Brooke e N. McLean, Cambridge, 1906 ss.
Novum Testamentum Graece edid. K. Aland e E. Nestle, 25.ª ed., Stuttgart, 1963 (recomendado).

ITALA. *Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben von* A. JÜLICHER, *durchgeführt von* W. MATZKOW *und* K. ALAND, Berlim, 1938 ss.

VETUS LATINA. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammel und hrsg. von der Erzabtei Beuron, Friburgo, 1949 ss.

LA SAINTE BIBLE. Nova tradução segundo os melhores textos, com introdução e notas (Bíblia do Centenário. Protestante), Paris, 1928 ss.

LA BIBLE, pelos membros do Rabinado francês, sob a direção de Z. KAHN (Antigo Testamento. Israelita), Paris, 1931, reed. 1957.

LA SAINTE BIBLE, traduzida para o francês sob a direção da Escola Bíblica de Jerusalém (Bíblia de Jerusalém. Católica), Paris, 1948 ss. (atualmente a mais utilizada. Obra coletiva de qualidade desigual, mas em geral boa).

LA BIBLE. Tradução, introdução e notas de E. DHORME, F. MICHAELI, A. GUILLAUMONT, J. KOENIG, J. HADOT. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956-1959 (ainda incompleta, de inspiração não confessional).

b) Escritos apócrifos e pseudo-epígrafos

AMIOT (F.), *La Bible apocryphe: Évangiles apocryphes*, Paris, 1952.

CHARLES (R.H), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford, 1913.

DE SANTOS OTERO (A.), *Los Evangelos Apocrifos* (Biblioteca de Autores cristianos, 148), 1956.

HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3ª ed., 2 vols., Tübingen, 1959-1964.

JAMES (M. R.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924 e 1963.

KAUTZSCH (E.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900 e 1921.

LIPSIUS (R. A.) e BONNET (M.), *Acta apostolorum apocrypha*, 3 vols., Leipzig, 1891, 1898, 1903, e Hildesheim, 1959.

MICHAELIS (W.), *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament übersetzt und erläutert*, 3ª ed., Bremen, 1962.

TISCHENDORF (C.), *Evangelia Apocrypha*, 2ª ed., Leipzig, 1876.

TISCHENDORF (C.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866.

2. *Fontes judaicas*

a) Escritos helenísticos

FLAVII JOSEPHI *OPERA edid.* B. NIESE, 6 + 1 vols., Berlim, 1887-1895.

FLAVIUS JOSÈPHE, *OEuvres*. Tradução de obras completas para o françês, sob a direção de Th. REINACH, 7 vols., Paris, 1900-1932.

PHILONIS ALEXANDRINI *opera quae supersunt edid.* L. COHN e P. WENDLAND, 6 + 2 vols., Berlim, 1896 ss.

PHILO *with an English translation por* F. H. COLSON e G.H.WHITAKER, 10 + 2 vols., Londres e Cambridge (Mass.), 1961 ss.

PHILON D'ALEXANDRIE, *OEuvres*, publicadas por R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX e C. MONDÉSERT, Paris 1961 ss. (bilingüe, 24 vols. publicados, do total de 35 previstos).

ORACULA SYBILLINA, *edid.* J. GEFFCKEN, *G.C.S.*, 8, Leipzig, 1902.

MACHABÉES *(IV^e Livre des)*, tradução francesa de A. DUPONT-SOMMER, Paris, 1939.

b) Manuscritos do Mar Morto

DUPONT-SOMMER (A.), *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 3.ª ed., Paris, 1964.

LOHSE (E.), *Die Texte aus Qumran Hebräisch und Deutsch*, Munique, 1964.

c) Textos rabínicos

MISCHNAH:

Die Mischna, Text. Übersetzung und ausführliche Erklärung, herausgegeben von G. BEER *und* O. HOLTZMANN, Giessen, 1927 e ss.

The Mischanah, trad. H. DANBY, Oxford, 1933.

TALMUDE DE JERUSALÉM:

Le Talmud de Jérusalem, trad. M. SCHWAB, 11 vols., Paris, 1878-1890, 1960.

TALMUDE DE BABILÔNIA:

The Babylonian Talmud in English, 36 vols., Londres, 1935-1953, sob a direção de I. EPSTEIN.

Der Babylonische Talmud, trad. L. GOLDSCHMIDT, 12 vols., Berlim, 1930-1936.

New Edition of the Babylonian Talmud, trad. M. RODKINSON, 2.ª ed., 10 vols., Boston, 1918.

Edição recente de ambos os Talmudes no texto original, 16 volumes, Jerusalém, 1948-1952.

TOSEFTA:

Tosephta based on the Erfurt and Vienna codices edid. M. S. ZUCKERMANDEL, Pasewalck, 1881, reimpressão Jerusalém, 1963.

MIDRASHIM:

Midrash Rabbah, trad. ingl. H. FRIEDMANN e M. SIMON, 10 vols., Londres, 1939.

Biblioteca rabbinica, A. WÜNSCHE, Leipzig, 1880-1885.

3. *Fontes cristãs*

a) Fontes gregas e latinas

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series graeca*, 161 vols., Paris 1857-1866 (antigo, mas ainda utilizável, considerado fundamental por ser completo).

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTEN, Academia de Berlim, a partir de 1897 (edição crítica, em curso de publicação).

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series latina*, 221 vols., 1844-1855 (antigo, mas ainda utilizável, considerado fundamental por ser completo).

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series latina*. Supplementum A. HAMMAN, Paris, 1958 ss.

CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM, Academia de Viena, a partir de 1866 (edição crítica, em curso de publicação).

CORPUS CHRISTIANORUM seu nova Patrum collectio, Turnhout e Paris, 1953 ss. (assemelha-se ao de Migne, mas até o presente abarca apenas alguns autores latinos).

b) Fontes orientais

CORPUS SCRIPTORUM CHRISTIANORUM ORIENTALIUM, sob a direção de J.-B. CHABOT, a partir de 1903.

PATROLOGIA ORIENTALIS, editada por R. GRAFFIN e F. NAU, Paris, 1907 ss.

PATROLOGIA SYRIACA, editada por R. GRAFFIN, Paris, 1894 ss.

c) Atas dos mártires

ACTA MARTYRUM SELECTA. Ausgewählte Märtyrerakten, edid. O. GEBHARDT, Berlim, 1902.

ACTA SANCTORUM, Antuérpia, 1643, Bruxelas, 1931.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA GRAECA, edid. F. HALKIN, 3ª ed., Bruxelas, 1959.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA LATINA, edid. Socii Bollandini, 2 vols., Bruxelas, 1898-1902; reimpressão 1949.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA ORIENTALIS, Bruxelas, 1902.

HAMMAN (A.), *La geste du sang, textes choisis et traduits*, 4ª ed., Paris, 1953.

KNOPF (R.), *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3ª ed. por G. KRÜGER, Tübingen, 1929.

d) Atas dos concílios

HEFELE (J.) e LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles*, Paris, 1907 ss.

MANSI (J.D.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols., Florença e Veneza, 1759-1798. Reprodução e seqüência por J.-B. MARTIN e L. PETIT, 53 vols., Paris, 1901-1927.

SCHWARTZ (E.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlim, 1914 ss.

e) Antologias e traduções

ANCIENT CHRISTIAN WRITERS, J. QUASTEN e J. C. PLUMPE, Londres 1946 ss.

ANTE-NICENE FATHERS, Buffalo 1885-1896, reimpressão 1956.

BIBLIOTHEK DER KIRCHENVÄTER. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, sob a direção de O. BARDENHEWER, Kempten, 1911-1930, 61 vols., Kempten, 1932-1939, 20 vols.

ENCHIRIDION ASCETICUM, edid. M.-J. ROUET DE JOURNEL e J. DUTILLEUL, 4ª ed., Barcelona, 1947 (seleção de extratos recomendada para exercícios práticos).

ENCHIRIDION FONTIUM HISTORIAE ECCLESIASTICAE ANTIQUAE, edid. C. KIRSCH, 8ª ed., Friburgo, 1960 (*id.*)

ENCHIRIDION PATRISTICUM, edid. M.-J. ROUET DE JOURNEL, 14ª ed., Barcelona, 1946 (*id.*).

ENCHIRIDION SYMBOLORUM, edid. H. DENZINGER, 29ª ed. por K. RAHNER, Friburgo, 1953 (*id.*)

KLEINE TEXTE, sob a direção de H. LIETZMANN, Bonn, 1902 ss. (grande variedade de textos às vezes importantes e difíceis de encontrar em outras obras).

LETTRES CHRÉTIENNES. Antiquité Chrétienne, A. HAMMAN, Paris 1957 ss.

NICENE AND POST-NICENE FATHERS, Nova York, 1890-1900, reimpressão 1956.

QUELLEN ZUR GESCHICHTE DER ASKESE UND DES MÖNCHTUMS IN DER ALTEN KIRCHE, H. KOCH, Tübingen, 1933.

QUELLEN ZUR GERCHICHTE DES PAPSTTUMS UND DES RÖMISCHEN KATHOLIZISMUS, C. MIRBT-K. ALAND, 6ª ed., Tübingen, 1967.

SOURCES CHRÉTIENNES, sob a direção de H. de LUBAC e J. DANIELOU, Paris, 1941 ss. (fundamental, mais de 100 volumes publicados, ultrapassa ligeiramente o quadro da Antiguidade cristã, bilingüe).

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR, sob a direção de O. von GEBHARDT e A. HARNACK, Leipzig, 1882 ss. (fundamental).

TEXTES ET DOCUMENTS POUR L'ÉTUDE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME, sob a direção de H. HEMMER e P. LEJAY, 20 vols., Paris, 1904-1912 (antiquado, mas ainda não foi superado).

Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, J. Armitage Robinson, Cambridge, 1891 ss.

The Fathers Of The Church, R. Defferari, Nova York, 1947 ss.

The Library Of Christian Classics, J. Baillie, J.T. Mitchell, H. P. Van Dusen, Londres-Filadélfia, 1953 ss.

4. Fontes pagãs

Ed. Den Boer (W.), *Scriptorum Paganorum I-IV Saec. De Christianis Testimonia*, Leiden, 1948.

Reinach (Th.), *Textes D'auteurs Grecs Et Romains Relatifs Au Judaisme*, Paris, 1895 (Publicações da Société des Études Juives).

Fischer (E.) e Kittel (G.), *Das Antike Weltjudentum, Tatsachen, Texte, Bilder* (Forschungen zur Judenfrage 7), Hamburgo, 1943 (tendencioso, a ser utilizado com prudência).

5. Textos jurídicos

Codex Theodosianus, ed. Mommsen e Meyer, 2 vols., 1905.

Corpus Juris Civilis:

I. *Institutiones, Digesta*, ed. Mommsen e Krüger, 1928.

II. *Codex Justinianus*, ed. Krüger, 1929.

III. *Novellae*, ed. Schoell e Kroll, 1928.

6. Escritos herméticos

Corpus Hermeticum, ed. A. D. Nock e A.-J. Festugière, 4 vols., Paris, 1945-1954; 2ª ed. 1960.

7. Escritos gnósticos

Grant (R. M.), *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nova York, 1962 (trechos escolhidos).

Guillaumont (A.), Puech (H.-Ch.), Quispel (G.), Will (W.), *Évangile de Thomas*, Leiden, 1959 (texto copta e tradução francesa).

Labib (P.), *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo*, I vol., Cairo, 1956.

Lidzbarski (M.), *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925.

Malinine (M.), Puech (H.-Ch.), Quispel (G.), *Évangile de Vérité*, Zurique, 1956 (texto copta e traduções francesa, inglesa e alemã).

SCHENKE (H.), *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag-Hammadi*, Hamburgo, 1960.

TILL (W. C. R.), *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlim, 1955.

VÖLKER (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.

B) Fontes e estudos arqueológicos

1. Judeus

ALBRIGHT (W.), *De l'âge de pierre à la chrétienté* (trad. do inglês), Paris, 1951.

BEYER (H. W.) e LIETZMANN (H.), *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, Berlim, 1930.

DELATTRE (J.), *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lião, 1895.

GOODENOUGH (E. R.), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 12 vols., Nova York, 1953-1965 (fundamental como coletânea, porém as interpretações são bastante contestáveis).

KOHL (H.) e WATZINGER (C.), *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916.

KRAELING (C. H.), *The Excavations at Dura Europos, Final Report VIII*, I, *The Synagogue*, New Haven, 1956 (importante para a história da arte figurativa judaica).

MÜLLER (N.), *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig, 1912.

REIFENBERG (A.), *Denkmäler der jüdischen Antike*, Berlim, 1937 (manual cômodo).

SUKENIK (E. L.), *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Londres, 1934.

VAUX (R. de), *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, Londres, 1961.

2. Cristãos

BOURGUET (P. du), *La peinture paléo-chrétienne*, Paris, 1965.

BOVINI (G.), *I Sarcofagi paleocristiani*, Roma, 1949.

CECCHELLI (C.), *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma, 1944.

Esplorazioni sotto la confessione di Pietro in Vaticano, 3 vols., Roma, 1958 (importante para o problema da sepultura de Pedro, mas deve ser utilizado com crítica).

GERKE (F.), *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlim, 1940 (importante para a cronologia).

VOLUMES PUBLICADOS

1 Pré-História
Leroi-Gourhan, Gérard Bailloud, Jean Chavailon e Annette Laming-Emperaire

2 Oriente Próximo Asiático — das origens às invasões dos povos do Mar
Paul Garelli

2 bis Oriente Próximo Asiático — Império Mesopotâmico — Israel
Paul Garelli e *V. Nikiprowetzky*

10 Judaísmo e Cristianismo Antigo — de Antíoco Epifânio a Constantino
Marcel Simon e *André Benoit*

20 Expansão Muçulmana (séculos VII-XI)
Robert Mantran

22 O Ocidente nos séculos XIV e XV — Os Estados
Bernard Guenée

23 O Ocidente nos séculos XIV e XV — aspectos econômicos e sociais
Jacques Heers

26 Expansão Européia do século XIII ao XV
Pierre Chaunu

26 bis Conquista e Exploração dos Novos Mundos
Pierre Chaunu

27 Expansão Européia (1600-1870)
Frédéric Mauro

37 Europa e América — no Tempo de Napoleão (1800-1815)
Jacques Godechot

38 A Europa de 1815 aos nossos dias, *2ª edição*
Jean-Baptiste Duroselle

43 América Anglo-Saxônica — de 1815 aos nossos dias
Claude Fohlen

45 A Ásia Oriental nos séculos XIX e XX
Jean Chesneaux

A SER PUBLICADOS

9 Paz Romana
Paul Petit

14 A Alta Idade Média Ocidental: economia e sociedades
Renée Doehaerd

30 Nascimento e Afirmação da Reforma
Jean Delumeau

32 O Século XVI Europeu — aspectos econômicos
Frédéric Mauro

44 L'Amérique Latine — de l'Indépendance a nos Jours
François Chevalier

Obra publicada
em co-edição com a

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: José Goldemberg
Vice-Reitor: Roberto Leal Lobo e Silva Filho

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: José Carneiro

Comissão Editorial:

Presidente: José Carneiro. **Membros:** Alfredo Bosi, Antonio Brito da Cunha, José E. Mindlin e Oswaldo Paulo Forattini.

BIBLIOTECA PIONEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
HISTÓRIA

Conselho Diretor:

EDUARDO D'OLIVEIRA FRANÇA
HECTOR HERNAN BRUIT
JOSÉ GENTIL DA SILVA
JOSÉ ROBERTO DO AMARAL LAPA
JOSÉ SEBASTIÃO WITTER
LUIS LISANTI
MANUEL NUNES DIAS
MARIA LUIZA MARCÍLIO
REGIS DUPRAT

SÉRIE "NOVA CLIO"

Orientação:

LUIS LISANTI

Supervisão Editorial:

JOÃO PEDRO MENDES

MARCEL SIMON
Professor da Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Estrasburgo

ANDRÉ BENOIT
Professor da Faculté de Théologie Protestante de Estrasburgo

JUDAÍSMO E CRISTIANISMO ANTIGO
de Antíoco Epifânio a Constantino

Tradução de
Sonia Maria Siqueira Lacerda

Supervisão Editorial
João Pedro Mendes
Professor da UnB

LIVRARIA PIONEIRA EDITORA
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
São Paulo

Título do original em francês
Le Judaïsme et le Christianisme Antique

Copyright
1968, Presses Universitaires de France

Capa de
Jairo Porfírio

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida sejam quais forem os meios empregados (mimeografia, xerox, datilografia, gravação, reprodução em disco ou em fita), sem a permissão, por escrito, da Editora. Aos infratores se aplicam as sanções previstas nos artigos 122 e 130 da Lei nº 5.988 de 14 de dezembro de 1973.

1987

Todos os direitos reservados por
ENIO MATHEUS GUAZZELLI & CIA. LTDA.
02515 - Praça Dirceu de Lima, 313
Telefone: 858-3199 - São Paulo

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

ÍNDICE

PREFÁCIO XVII
ABREVIATURAS XXI

LIVRO I

OS INSTRUMENTOS DE PESQUISA
Fontes e bibliografia

CAPÍTULO I — *As fontes fundamentais* 3

A) Fontes literárias 3
1) A Bíblia 3
2) Fontes judaicas 4
3) Fontes cristãs 6
4) Fontes pagãs 8
5) Textos jurídicos 8
6) Escritos herméticos 8
7) Escritos gnósticos 8

B) Fontes e estudos arqueológicos 9
1) Judeus 9
2) Cristãos 9

C) Fontes epigráficas 10

D) Fontes papirológicas e numismáticas 11

CAPÍTULO II — *Bibliografia geral* 13

A) Instrumentos de trabalho 13
1) Dicionários 13
2) Atlas 14

B) A Bíblia 14
1) Generalidades 14
2) Antigo Testamento 15
3) Novo Testamento 15

C) O meio cultural e religioso pagão 17

D) O judaísmo 18

E) O cristianismo 20
1) História da Igreja 20
2) Histórias da literatura cristã e patrologias 21
3) Histórias das doutrinas cristãs 22

CAPÍTULO III — *O judaísmo* 25

A) O judaísmo palestino 25

B) Os manuscritos do mar Morto 26

C) O judaísmo alexandrino e da diáspora 26

D) Judaísmo e cristianismo 27

CAPÍTULO IV — *O cristianismo* 29

A) Jesus e o nascimento do cristianismo 29

B) Paulo e o universalismo cristão 30
1) Paulo 30
2) Pedro 31
3) O judeu-cristianismo 31

C) A expansão cristã 32

D) Cristianismo e tradição clássica 32

E) O império e a Igreja 34
1) Os cristãos, o Estado, a guerra 34
2) As perseguições 34
3) Constantino 35

F) A vida da Igreja 35
1) As normas da doutrina 35
2) Doutrinas particulares 36
3) As heresias 37
4) Os escritores cristãos 39
5) As instituições 42
6) O culto e a vida religiosa 43

LIVRO II

O CONHECIMENTO ADQUIRIDO

Primeira Parte

O JUDAÍSMO, DA INSURREIÇÃO DOS MACABEUS À VITÓRIA DA IGREJA

CAPÍTULO I — *O quadro histórico* 49

1) Os começos do judaísmo 49
2) O conflito com o helenismo 51
3) A Palestina romana 53

CAPÍTULO II — *Crenças e instituições fundamentais* 55

1) Monoteísmo e ortopraxia 55
2) O Templo 56
3) A Sinagoga 57

CAPÍTULO III — *As seitas da Palestina* 59

1) Definição 59
2) Saduceus e fariseus 60
3) Zelotes e essênios 62

CAPÍTULO IV — *Messianismo e apocalíptica* 67

1) O mundo vindouro 67
2) O Messias 69

CAPÍTULO V — *O judaísmo helenístico* 71

1) A diáspora 71
2) Sua mentalidade. A cultura judeu-helenística 72
3) Filão 74

CAPÍTULO VI — *Israel e as nações* 77

1) O proselitismo judaico 77
2) Missão judaica e missão cristã 78
3) O recuo do judaísmo 80
4) O judaísmo rabínico 80

Segunda Parte

O CRISTIANISMO, DAS ORIGENS A CONSTANTINO

CAPÍTULO I — *Jesus e o nascimento do cristianismo* 85
1) Fontes e cronologia 85
2) O ministério de Jesus 87
3) A mensagem de Jesus: o Reino 88
4) Jesus Messias 90
5) Jesus e a Lei judaica 91
6) Jesus e os gentios 92
7) Jesus e a Igreja 93
8) A comunidade primitiva 95
9) Estêvão e os helenistas 96

CAPÍTULO II — *São Paulo e o universalismo cristão* 99

1) Fontes 99
2) O apostolado de Paulo 101
3) Sua doutrina 102
4) O problema das observâncias 104
5) Paulinismo e judeu-cristianismo 106

CAPÍTULO III — *A expansão cristã* 109

1) A queda de Jerusalém e suas conseqüências 109
2) Os começos da missão cristã 110
3) Roma 110
4) Alexandria 111
5) Antioquia e Síria 112
6) Ásia Menor 112
7) O Oriente semítico e o Ocidente latino 114
8) O mundo cristão no começo do século IV 114
9) Repartição social do cristianismo 116

CAPÍTULO IV — *Cristianismo e tradição clássica* 119

1) A Igreja e o mundo 119
2) As reclamações dos pagãos 129
3) Os apologistas 121
4) Justino Mártir e a filosofia cristã 122
5) Malogro dos apologistas 124
6) A escola de Alexandria: Clemente 124
7) Orígenes 126

CAPÍTULO V — *O cristianismo e o império até 313* 129

1) Primeiras reações anticristãs 130
a) Claúdio e o cristianismo, 130; *b)* A perseguição de Nero, 130; *c)* Domiciano e os cristãos, 131; *d)* Os Antoninos e a questão cristã, 131; *e)* O problema jurídico, 132
2) Os decretos anticristãos 133
a) Sétimo Severo e o edito contra o proselitismo, 133; *b)* Maximino e a desorganização da Igreja, 134
3) As perseguições gerais 135
a) A perseguição de Décio, 135; *b)* A perseguição de Valeriano e a pequena paz da Igreja, 136; *c)* A última perseguição, 138

CAPÍTULO VI — *O desenvolvimento doutrinal do cristianismo* 147

1) A crise do pensamento cristão no século II 149
a) A gnose, 149; *b)* O marcionismo, 154; *c)* O montanismo, 157
2) A reação doutrinal 159
a) As normas da doutrina, 159; *b)* A teologia, 163
3) A teologia ocidental no final do século II e no III 164
a) Controvérsias doutrinais em Roma, 164; *b)* A teologia africana, 167
4) A teologia oriental no século III e começo do século IV 168
a) A escola de Alexandria e Orígenes, 168; *b)* A escola de Antioquia, 170
5) A crise ariana e o concílio de Nicéia 170
a) Surgimento do arianismo, 171; *b)* A doutrina de Ário, 171; *c)* O concílio de Nicéia, 172

CAPÍTULO VII — *As instituições eclesiásticas* 175
1) A comunidade primitiva 175
2) As comunidades paulinas 176
3) Os ministérios institucionais 177

4) O episcopado monárquico 178
5) O sacerdócio cristão 178
6) A sucessão apostólica 179
7) A primazia romana 180

CAPÍTULO VIII — *O culto e a vida religiosa* 181

1) Origens do culto cristão 181
2) O batismo 182
3) A eucaristia 184
4) Do ágape à missa 185
5) Sacramento e sacrifício 186
6) Os locais de culto e as primeiras manifestações da arte cristã 186
7) A moral cristã 188
8) A disciplina da penitência 189

CAPÍTULO IX — *O triunfo da Igreja* 191
1) A nova política religiosa 191
2) Restabelecimento transitório da perseguição sob Licínio 193
3) Constantino e a Igreja 193

LIVRO III

PROBLEMAS E DIREÇÕES DE PESQUISA

CAPÍTULO I — *Palestina e diáspora* 201
1) O problema lingüístico e cultural 201
2) A influência da Palestina 203
3) Alexandria e a diáspora 204
4) Filão e o judaísmo 206

CAPÍTULO II — *Israel e os gentios* 209

1) Universalismo e particularismo 209
2) Realidade e caráter do proselitismo judaico 211
3) Missão judaica e missão cristã 213
4) O problema dos zelotes 214

CAPÍTULO III — *A crítica neotestamentária* 219

A) Os Evangelhos 219
1) Os documentos 219
2) Sua utilização 221

B) Outros escritos neotestamentários 225
1) Atos dos apóstolos e epístolas de Paulo 225
2) Epístola aos Hebreus e epístolas católicas 226
3) O problema joanino 227

C) Problemas relacionados com a vida de Jesus 229
1) A tese do mito 229
a) Primeiras formulações, 229; *b)* Formas recentes, 229; *c)* Seus obstáculos, 231
2) A *Formgeschichte* 232
a) Suas posições, 232; *b)* Seus críticos, 233

CAPÍTULO IV — *Elementos judaicos e elementos gregos no cristianismo primitivo* 235

1) O problema 235
2) Cristianismo e helenismo 237
3) O paulinismo 238
a) Cronologia, 238; *b)* O meio tarsiota, 239; *c)* Paulo e a gnose, 240; *d)* A gnose e o quarto evangelho, 241; *e)* Mistérios pagãos e mistério cristão, 242; *f)* Extensão e limites das influências helenísticas em Paulo, 243
4) Cristianismo e judaísmo 244
a) O judaísmo helenístico, 244; b) A exegese alegórica, 245; *c)* Filão e o Novo Testamento, 245; *d)* O judaísmo palestino, 246; *e)* Saduceus e fariseus, 246; *f)* Jesus e os zelotes, 247
5) Qumran e o cristianismo 248
a) Estado atual da questão, 249; *b)* O Mestre de Justiça e Cristo, 250; *c)* As vias das influências, 251; *d)* As afinidades: ritos e instituições, 252; *e)*As afinidades: crenças, 254
6) Judeu e grego 255

CAPÍTULO V — *O judeu-cristianismo* 259

1) Dificuldade de uma definição 259
2) Judeu-cristianismo e observância 261
3) O judeu-cristianismo dos *pseudo-clementinos* 262
4) Proposições recentes sobre o judeu-cristianismo 263
5) O judeu-cristianismo, categoria de pensamento 266
6) Tentativa de solução 267
7) O judeu-cristianismo e a comunidade jerosolimita 269
8) Judeu-cristianismo e heresia 270
9) Judeu-cristianismo e cristianismo siro-palestino 272

CAPÍTULO VI — *As origens do gnosticismo* 275

1) Gnosticismo e cristianismo 276
2) Gnose e história das religiões 279
a) Os temas fundamentais, 280; *b)* Origem dos temas gnósticos, 282; *c)* Questões pendentes, 284
3) Gnose e judaísmo 285

CAPÍTULO VII — *Ortodoxia e heresia no cristianismo dos primeiros séculos* 289

1) A teoria clássica: a ortodoxia precedeu a heresia 291
2) A reação de W. Bauer: a heresia precedeu a ortodoxia 296
3) A tese de H. E. W. Turner: semelhanças e diferenças entre ortodoxia e heresia 301
4) Resultados obtidos. Questões pendentes 305

CAPÍTULO VIII — *A "conversão" de Constantino* 307

1) As diferentes explicações da "conversão" de Constantino.... 309
a) Constantino de fato converteu-se ao cristianismo?, 310; b) Quando se converteu Constantino? 311
2) Fontes 315
a) Panegíricos, 316; *b)* Narrativas de autores cristãos, 320; *c)* O signo visto por Constantino, 324; *d)*Monumentos, 326; *e)*Numismática, 328; *f)*Textos constantinianos, 330

CONCLUSÃO GERAL 333
ÍNDICE REMISSIVO 341

Prefácio

Este livro representa, para seus autores, uma oportunidade rara. É excepcional, de fato, que uma coleção de história geral reserve todo um volume a questões de história das religiões. Aos olhos de nossos estudantes, esta aparece quase sempre como uma *terra incognita*, onde eles sentem pouco desejo de incursionar. Hoje, graças à compreensão dos diretores da coleção "Nova Clio", esse campo se incorpora aos domínios cuja exploração é lícito propor a futuros historiadores e adquire, desse modo, o direito de integrar as disciplinas de nosso ensino superior.

Não obstante um de nós lecionar em uma Faculdade de Teologia, para um público mais familiarizado com esses problemas, a maioria de nossos leitores será recrutada nas Faculdades de Filosofia. Em vista disso, julgamos que o presente volume não poderia obedecer estritamente, e em todos os aspectos, às normas estabelecidas para o conjunto da coleção. O desconhecimento da matéria, inclusive de seus dados básicos, por parte daqueles a quem o livro se destina, é maior nesse terreno do que em outro qualquer, e as lacunas, aqui, muito mais difíceis de suprir com o simples recurso a compêndios escolares. Na maior parte dos casos, sobretudo no que concerne aos

períodos históricos recentes, ensinados aos alunos mais adiantados, as diversas coleções destinadas ao ensino secundário fornecem a estrutura factual indispensável à utilização proveitosa dos volumes da série "Nova Clio". Entretanto, seria arriscado esperar grande ajuda no caso em questão, pois, na melhor das hipóteses, os manuais dedicam ao tema do cristianismo umas poucas páginas, que ademais se limitam ao ensino de segundo grau. Em relação ao judaísmo, o silêncio é praticamente total, visto que o capítulo dedicado aos hebreus se restringe ao período anterior ao exílio, e pouco ou nada dizem acerca da época em que se situa nosso objeto de estudo. A maioria de nossos leitores terá, assim, a seu dispor, apenas vagas lembranças do catecismo ou da escola dominical. Por outro lado, há bons motivos para acreditar que os jovens judeus se encontram tão pouco informados sobre o cristianismo como os jovens cristãos sobre o judaísmo. Quanto aos estudantes sem filiação religiosa, por certo não seria injúria atribuir-lhe total ignorância nesse campo.

Redigimos nossa obra com base nesses fatos e considerações. Sem avolumar demasiadamente a bibliografia, ampliamo-la, todavia, o suficiente para permitir ao leitor completar e verificar as informações que lhe são transmitidas. Na segunda parte, procuramos pôr em relevo tanto os aspectos fundamentais da vida do judaísmo e do cristianismo, durante o período considerado, quanto as linhas gerais de uma evolução, o que exigiu nos limitássemos àquilo que julgamos essencial. Na terceira parte, enfim, impusemo-nos restrições no que tange a uma multiplicidade de problemas, dados por conhecidos, que foram apenas aflorados. Fizemos uma seleção relativamente estrita, na qual certos pontos são apresentados ao leitor sob a forma de resenhas sucintas, que deverão colocá-lo a par do estado atual dessas questões. Em outros pontos, nossa amostragem procura sugerir-lhe possíveis direções de pesquisa e elementos para a sua solução. Esperamos, com isso, ter-lhe proporcionado uma idéia da complexidade, e também da especifidade, dos problemas suscitados pela história das religiões, muito particularmente pela das origens do cristianismo.

*
* *

Não constitui certamente exagero afirmar que o período tratado no presente volume representa, na história religiosa do mundo ocidental, o período decisivo, caracterizável, em resumo, como o do progresso e da vitória do monoteísmo. O império romano, sociedade de estrutura essencialmente religiosa, apoiava-se em concep-

ções e ritos em que era evidente a pluralidade das figuras divinas. O panteão ampliara-se sem cessar, acolhendo novos hóspedes à medida que se dilatavam as conquistas. O paganismo oficial, tolerante por natureza, julgava normal, em havendo reciprocidade, que se venerassem os deuses dos países anexados, mediante identificação ou simples justaposição aos deuses romanos e gregos. Contudo, nos limites desse quadro sempre elástico, e de forma simultânea ao incessante aumento que teoricamente sofria o número de divindades, operavam-se reagrupamentos, decorrentes das assimilações que se podiam fazer entre elas. Por vezes tendia-se a venerar de preferência, quando não de modo exclusivo, tal ou qual deus. E, num processo paralelo, o pensamento filosófico e teológico esforçava-se por dotar essa evolução de coerência interna. Através do sincretismo universal — interpenetração de cultos, ritos, mitos e figuras divinas —, que representa o caráter geral do paganismo em extinção, é possível discernir, cada vez mais nítida à proporção em que se sucediam as tentativas de reforma religiosa, uma tendência ao monoteísmo, ou, se quisermos empregar o termo já consagrado, ao henoteísmo. Sem que jamais o paganismo fosse explicitamente repudiado, certos deuses, em particular o Sol, assumiram tamanha relevância, no culto e na especulação religiosa, que todos os demais tendiam a ser rebaixados à categoria de emanações, símbolos ou acólitos dessa divindade suprema, senão verdadeiramente única. O culto imperial, expressão religiosa do lealismo político, contribuiu para essa evolução, ao se munir, por sua vez, de uma teologia organicamente associada à da religião clássica, de vez que apresentava o soberano divinizado como procurador terreno da divindade suprema, investindo-o, nos limites da *oikouménē**, com base em uma verdadeira consubstancialidade, de uma autoridade idêntica à que, sobre o *kosmos*, ostentava seu modelo celeste.

Ocioso seria perguntar até que ponto poderia ter ido esse processo e se, com o tempo, o paganismo, ao romper, por dentro, os quadros do politeísmo ancestral, teria podido operar a sua mutação de caráter e, mediante uma reforma ainda mais radical que as de Aureliano e Juliano, indo além da referida tendência honoteísta, chegar a um verdadeiro monoteísmo. Fosse ele capaz disso — o que é duvidoso, pois o vemos oscilar até o fim entre o velho politeísmo, um monoteísmo sempre virtual, e o panteísmo —, não teria havido tem-

* A área habitável ou habitada da Terra, ou *ecúmeno*. (Sup.)

po para que o realizasse. O mundo ocidental não se tornou monoteísa em virtude de uma transformação interna da religião pagã, mas em decorrência de uma substituição, pela qual uma religião nova, o cristianismo, passou a ocupar o lugar que coubera até então ao paganismo. A "conversão" de Constantino, que assinala o ponto crucial dessa mudança, ocorreu após quase três séculos de apostolado cristão.

Contudo, o próprio cristianismo encontrou o caminho preparado pelo judaísmo. Para o mundo antigo, a fé monoteísta surgiu sob duas formas diferentes, a segunda originada da primeira. A princípio, as duas competiram entre si, mas a força de expansão do judaísmo esgotou-se pouco a pouco, em concomitância com a entrada do cristianismo em cena, e em grande parte como decorrência dela. Produziu-se, assim, uma espécie de revezamento, a propósito do qual também poderíamos ser tentados a especular acerca do que teria acontecido, caso não aparecesse o cristianismo. Para Renan, o mundo antigo ter-se-ia decerto tornado mitraíta, se não houvesse adotado a fé cristã. Talvez seja cabível indagar se, em confronto com as forças vivas do paganismo, em particular as do culto de Mitra, ampliado em religião solar, o judaísmo contaria com alguma oportunidade de sucesso. Ao historiador é lícito colocar a questão, mesmo que não esteja absolutamente seguro de poder dar-lhe uma resposta. De todo modo, uma análise do judaísmo no início de nossa era, sumária embora, afigura-se com prelúdio indispensável ao estudo das origens e do desenvolvimento do cristianismo, considerado quer do ponto de vista interno, quer sob o ângulo de suas relações com o mundo exterior.

*
* *

Apesar de terem escrito este volume em colaboração estreita, os autores dividiram o trabalho: A. Benoit redigiu os capítulos V, VI e IX do livro II (2.ª parte) e VI, VII e VIII do livro III; M. Simon, o restante da obra.

Abreviaturas
(Revistas e Coleções)

Nesta lista figuram apenas os periódicos citados ao longo da obra e os que são fundamentais para o estudo da história do judaísmo e do cristianismo no período abarcado por este volume. Relações mais completas serão encontradas em *L'Année Philologique*, em *Bibliographia Patristica* e na *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, publicadas anualmente.

ACl	*L'Antiquité Classique*, Bruxelas.
ArRW	*Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig-Berlim.
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
BTAM	*Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain.
ByZ	*Byzantinische Zeitschrift*, Munique.
Byzan	*Byzantion*, Bruxelas.
CChr	*Corpus Christianorum.*
CH	*Church History*, Hartford, Chicago.
ChQR	*Church Quarterly Review*, Londres.
CIJ	*Corpus Inscriptionum Judaicarum.*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum.*
CN	*Conjectanea Neotestamentica*, Uppsala.
CRAI	*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
ErJb	*Eranos-Jahrbuch*, Zurique.

GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten.*
Gn	*Gnomon*, Munique.
Hist. Jud.	*Historia Judaica*, Nova York.
Historia	*Historia. Zeitschrift für alte Geschichte*, Baden-Baden.
HThR	*Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass.
HUCA	*Hebrew Union College Annual*, Cincinnati, Ohio.
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster.
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Filadélfia
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*, Londres.
JJS	*Journal of Jewish Studies.*
JQR	*The Jewish Quarterly Review*, Filadélfia.
JR	*The Journal of Religion*, Chicago.
JRS	*Journal of Roman Studies*, Londres.
JS	*Journal des Savants*, Paris.
JSS	*Journal of Semitic Studies*, Manchester.
JThS	*Journal of Theological Studies*, Oxford.
Jud.	*Judaism*, Nova York.
Lat.	*Latomus, Revue d'Études Latines*, Bruxelas.
MAH	*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École française de Rome*, Paris.
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge.
Numen	*Numen. International Review for the History of Religions*, Leiden.
RB	*Revue Biblique*, Paris.
REA	*Revue des Études Anciennes*, Bordéus.
REB	*Revue des Études Byzantines*, Paris.
RechSR	*Recherches de Science Religieuse*, Paris.
REJ	*Revue des Études Juives*, Paris.
REL	*Revue des Études Latines*, Paris.
ReSR	*Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburgo.
RH	*Revue Historique*, Paris.
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Paris.
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
RiAC	*Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma.
RLACh	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Münster.
RQ	*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Friburg-am-B.
RQu	*Revue de Qumran*, Paris.
RSLR	*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Florença.
RThAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain.

SC	*Sources Chrétiennes*, Paris.
Semitica	*Semitica. Institut d'Études sémitiques de l'Université de Paris.*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Bolonha.
StTh	*Studia Theologica*, Aarhus.
Syria	*Syria*, Paris.
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*, Berlim.
ThR	*Theologische Rundschau.*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*, Basiléia.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur.*
VigChr	*Vigiliae Christianae*, Amsterdam.
VT	*Vetus Testamentum*, Leiden.
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlim.
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlim.
ZRGG	*Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte*, Colônia.

LIVRO I

OS INSTRUMENTOS DE PESQUISA: FONTES E BIBLIOGRAFIA

CAPÍTULO 1

As Fontes Fundamentais

A) Fontes literárias
1. A bíblia

a) Escritos canônicos do Antigo e do Novo Testamentos

Convém assinalar que, embora a Bíblia católica e a Bíblia protestante contenham o mesmo número de livros do Novo Testamento, o mesmo não se dá com respeito ao Antigo. A Bíblia católica inspirou-se no cânon grego da Septuaginta, versão que abriga maior número de obras que o cânon palestino, ao qual se vinculam tanto a Bíblia protestante quanto a Bíblia judaica atual. Dentre os escritos considerados canônicos por todas as confissões, apenas o livro de Daniel, contemporâneo da insurreição dos macabeus, e talvez alguns salmos, atribuídos a Davi, datam da época que constitui o objeto deste livro. De nosso ponto de vista, são mais importantes os apócrifos do Antigo Testamento (ver adiante, § *b*), devido às informações que fornecem acerca da história (I e II Macabeus da Bíblia católica) ou do pensamento religioso do período (Sabedoria, Eclesiástico da Bíblia católica, além de outros apócrifos e pseudo-epígrafos).

Biblia Hebraica edid. R. KITTEL, 13ª ed., Stuttgart, s.d.
Septuaginta edid. A. RAHLFS, 8ª ed., 2 vols.; Stuttgart, s.d. (de uso corrente).
Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, Göttingen, 1936 ss. (ainda incompleto).
The Old Testament In Greek edid. A. E. Brooke e N. McLean, Cambridge, 1906 ss.
Novum Testamentum Graece edid. K. Aland e E. Nestle, 25ª ed., Stuttgart, 1963 (recomendado).

ITALA. *Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben von* A. JÜLICHER, *durchgeführt von* W. MATZKOW *und* K. ALAND, Berlim, 1938 ss.

VETUS LATINA. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammel und hrsg. von der Erzabtei Beuron, Friburgo, 1949 ss.

LA SAINTE BIBLE. Nova tradução segundo os melhores textos, com introdução e notas (Bíblia do Centenário. Protestante), Paris, 1928 ss.

LA BIBLE, pelos membros do Rabinado francês, sob a direção de Z. KAHN (Antigo Testamento. Israelita), Paris, 1931, reed. 1957.

LA SAINTE BIBLE, traduzida para o francês sob a direção da Escola Bíblica de Jerusalém (Bíblia de Jerusalém. Católica), Paris, 1948 ss. (atualmente a mais utilizada. Obra coletiva de qualidade desigual, mas em geral boa).

LA BIBLE. Tradução, introdução e notas de E. DHORME, F. MICHAELI, A. GUILLAUMONT, J. KOENIG, J. HADOT. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956-1959 (ainda incompleta, de inspiração não confessional).

b) Escritos apócrifos e pseudo-epígrafos

AMIOT (F.), *La Bible apocryphe: Évangiles apocryphes*, Paris, 1952.

CHARLES (R.H), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford, 1913.

DE SANTOS OTERO (A.), *Los Evangelos Apocrifos* (Biblioteca de Autores cristianos, 148), 1956.

HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3ª ed., 2 vols., Tübingen, 1959-1964.

JAMES (M. R.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924 e 1963.

KAUTZSCH (E.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900 e 1921.

LIPSIUS (R. A.) e BONNET (M.), *Acta apostolorum apocrypha*, 3 vols., Leipzig, 1891, 1898, 1903, e Hildesheim, 1959.

MICHAELIS (W.), *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament übersetzt und erläutert*, 3ª ed., Bremen, 1962.

TISCHENDORF (C.), *Evangelia Apocrypha*, 2ª ed., Leipzig, 1876.

TISCHENDORF (C.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866.

2. *Fontes judaicas*

a) Escritos helenísticos

FLAVII JOSEPHI *OPERA edid.* B. NIESE, 6 + 1 vols., Berlim, 1887-1895.

FLAVIUS JOSÈPHE, *OEuvres*. Tradução de obras completas para o francês, sob a direção de Th. REINACH, 7 vols., Paris, 1900-1932.

PHILONIS ALEXANDRINI *opera quae supersunt edid.* L. COHN e P. WENDLAND, 6 + 2 vols., Berlim, 1896 ss.

PHILO *with an English translation por* F. H. COLSON e G.H.WHITAKER, 10 + 2 vols., Londres e Cambridge (Mass.), 1961 ss.

PHILON D'ALEXANDRIE, *OEuvres*, publicadas por R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX e C. MONDÉSERT, Paris 1961 ss. (bilingüe, 24 vols. publicados, do total de 35 previstos).

ORACULA SYBILLINA, *edid.* J. GEFFCKEN, *G.C.S.*, 8, Leipzig, 1902.

MACHABÉES *(IV^e Livre des)*, tradução francesa de A. DUPONT-SOMMER, Paris, 1939.

b) Manuscritos do Mar Morto

DUPONT-SOMMER (A.), *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 3ª ed., Paris, 1964.

LOHSE (E.), *Die Texte aus Qumran Hebräisch und Deutsch*, Munique, 1964.

c) Textos rabínicos

MISCHNAH:

Die Mischna, Text. Übersetzung und ausführliche Erklärung, herausgegeben von G. BEER *und* O. HOLTZMANN, Giessen, 1927 e ss.

The Mischanah, trad. H. DANBY, Oxford, 1933.

TALMUDE DE JERUSALÉM:

Le Talmud de Jérusalem, trad. M. SCHWAB, 11 vols., Paris, 1878-1890, 1960.

TALMUDE DE BABILÔNIA:

The Babylonian Talmud in English, 36 vols., Londres, 1935-1953, sob a direção de I. EPSTEIN.

Der Babylonische Talmud, trad. L. GOLDSCHMIDT, 12 vols., Berlim, 1930-1936.

New Edition of the Babylonian Talmud, trad. M. RODKINSON, 2ª ed., 10 vols., Boston, 1918.

Edição recente de ambos os Talmudes no texto original, 16 volumes, Jerusalém, 1948-1952.

TOSEFTA:

Tosephta based on the Erfurt and Vienna codices edid. M. S. ZUCKERMANDEL, Pasewalck, 1881, reimpressão Jerusalém, 1963.

MIDRASHIM:

Midrash Rabbah, trad. ingl. H. FRIEDMANN e M. SIMON, 10 vols., Londres, 1939.

Biblioteca rabbinica, A. WÜNSCHE, Leipzig, 1880-1885.

3. *Fontes cristãs*

a) Fontes gregas e latinas

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series graeca*, 161 vols., Paris 1857-1866 (antigo, mas ainda utilizável, considerado fundamental por ser completo).

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTEN, Academia de Berlim, a partir de 1897 (edição crítica, em curso de publicação).

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series latina*, 221 vols., 1844-1855 (antigo, mas ainda utilizável, considerado fundamental por ser completo).

J.-P. MIGNE, *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, series latina*. Supplementum A. HAMMAN, Paris, 1958 ss.

CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM, Academia de Viena, a partir de 1866 (edição crítica, em curso de publicação).

CORPUS CHRISTIANORUM seu nova Patrum collectio, Turnhout e Paris, 1953 ss. (assemelha-se ao de Migne, mas até o presente abarca apenas alguns autores latinos).

b) Fontes orientais

CORPUS SCRIPTORUM CHRISTIANORUM ORIENTALIUM, sob a direção de J.-B. CHABOT, a partir de 1903.

PATROLOGIA ORIENTALIS, editada por R. GRAFFIN e F. NAU, Paris, 1907 ss.

PATROLOGIA SYRIACA, editada por R. GRAFFIN, Paris, 1894 ss.

c) Atas dos mártires

ACTA MARTYRUM SELECTA. Ausgewählte Märtyrerakten, edid. O. GEBHARDT, Berlim, 1902.

ACTA SANCTORUM, Antuérpia, 1643, Bruxelas, 1931.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA GRAECA, edid. F. HALKIN, 3.ª ed., Bruxelas, 1959.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA LATINA, edid. Socii Bollandini, 2 vols., Bruxelas, 1898-1902; reimpressão 1949.

BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA ORIENTALIS, Bruxelas, 1902.

HAMMAN (A.), *La geste du sang, textes choisis et traduits*, 4.ª ed., Paris, 1953.

KNOPF (R.), *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3.ª ed. por G. KRÜGER, Tübingen, 1929.

d) Atas dos concílios

HEFELE (J.) e LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles*, Paris, 1907 ss.

MANSI (J.D.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols., Florença e Veneza, 1759-1798. Reprodução e seqüência por J.-B. MARTIN e L. PETIT, 53 vols., Paris, 1901-1927.

SCHWARTZ (E.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlim, 1914 ss.

e) Antologias e traduções

ANCIENT CHRISTIAN WRITERS, J. QUASTEN e J. C. PLUMPE, Londres 1946 ss.

ANTE-NICENE FATHERS, Buffalo 1885-1896, reimpressão 1956.

BIBLIOTHEK DER KIRCHENVÄTER. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, sob a direção de O. BARDENHEWER, Kempten, 1911-1930, 61 vols., Kempten, 1932-1939, 20 vols.

ENCHIRIDION ASCETICUM, edid. M.-J. ROUET DE JOURNEL e J. DUTILLEUL, 4ª ed., Barcelona, 1947 (seleção de extratos recomendada para exercícios práticos).

ENCHIRIDION FONTIUM HISTORIAE ECCLESIASTICAE ANTIQUAE, edid. C. KIRSCH, 8ª ed., Friburgo, 1960 (*id.*)

ENCHIRIDION PATRISTICUM, edid. M.-J. ROUET DE JOURNEL, 14ª ed., Barcelona, 1946 (*id.*).

ENCHIRIDION SYMBOLORUM, edid. H. DENZINGER, 29ª ed. por K. RAHNER, Friburgo, 1953 (*id.*)

KLEINE TEXTE, sob a direção de H. LIETZMANN, Bonn, 1902 ss. (grande variedade de textos às vezes importantes e difíceis de encontrar em outras obras).

LETTRES CHRÉTIENNES. Antiquité Chrétienne, A. HAMMAN, Paris 1957 ss.

NICENE AND POST-NICENE FATHERS, Nova York, 1890-1900, reimpressão 1956.

QUELLEN ZUR GESCHICHTE DER ASKESE UND DES MÖNCHTUMS IN DER ALTEN KIRCHE, H. KOCH, Tübingen, 1933.

QUELLEN ZUR GERCHICHTE DES PAPSTTUMS UND DES RÖMISCHEN KATHOLIZISMUS, C. MIRBT-K. ALAND, 6ª ed., Tübingen, 1967.

SOURCES CHRÉTIENNES, sob a direção de H. de LUBAC e J. DANIELOU, Paris, 1941 ss. (fundamental, mais de 100 volumes publicados, ultrapassa ligeiramente o quadro da Antiguidade cristã, bilingüe).

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR, sob a direção de O. von GEBHARDT e A. HARNACK, Leipzig, 1882 ss. (fundamental).

TEXTES ET DOCUMENTS POUR L'ÉTUDE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME, sob a direção de H. HEMMER e P. LEJAY, 20 vols., Paris, 1904-1912 (antiquado, mas ainda não foi superado).

Texts And Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, J. Armitage Robinson, Cambridge, 1891 ss.

The Fathers Of The Church, R. Defferari, Nova York, 1947 ss.

The Library Of Christian Classics, J. Baillie, J.T. Mitchell, H. P. Van Dusen, Londres-Filadélfia, 1953 ss.

4. Fontes pagãs

Ed. Den Boer (W.), *Scriptorum Paganorum I-IV Saec. De Christianis Testimonia*, Leiden, 1948.

Reinach (Th.), *Textes D'auteurs Grecs Et Romains Relatifs Au Judaisme*, Paris, 1895 (Publicações da Société des Études Juives).

Fischer (E.) e Kittel (G.), *Das Antike Weltjudentum, Tatsachen, Texte, Bilder* (Forschungen zur Judenfrage 7), Hamburgo, 1943 (tendencioso, a ser utilizado com prudência).

5. Textos jurídicos

Codex Theodosianus, ed. Mommsen e Meyer, 2 vols., 1905.

Corpus Juris Civilis:

I. *Institutiones, Digesta*, ed. Mommsen e Krüger, 1928.

II. *Codex Justinianus*, ed. Krüger, 1929.

III. *Novellae*, ed. Schoell e Kroll, 1928.

6. Escritos herméticos

Corpus Hermeticum, ed. A. D. Nock e A.-J. Festugière, 4 vols., Paris, 1945-1954; 2ª ed. 1960.

7. Escritos gnósticos

Grant (R. M.), *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nova York, 1962 (trechos escolhidos).

Guillaumont (A.), Puech (H.-Ch.), Quispel (G.), Will (W.), *Évangile de Thomas*, Leiden, 1959 (texto copta e tradução francesa).

Labib (P.), *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo*, I vol., Cairo, 1956.

Lidzbarski (M.), *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925.

Malinine (M.), Puech (H.-Ch.), Quispel (G.), *Évangile de Vérité*, Zurique, 1956 (texto copta e traduções francesa, inglesa e alemã).

SCHENKE (H.), *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag-Hammadi*, Hamburgo, 1960.

TILL (W. C. R.), *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlim, 1955.

VÖLKER (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.

B) Fontes e estudos arqueológicos

1. Judeus

ALBRIGHT (W.), *De l'âge de pierre à la chrétienté* (trad. do inglês), Paris, 1951.

BEYER (H. W.) e LIETZMANN (H.), *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, Berlim, 1930.

DELATTRE (J.), *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lião, 1895.

GOODENOUGH (E. R.), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 12 vols., Nova York, 1953-1965 (fundamental como coletânea, porém as interpretações são bastante contestáveis).

KOHL (H.) e WATZINGER (C.), *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916.

KRAELING (C. H.), *The Excavations at Dura Europos, Final Report VIII*, I, *The Synagogue*, New Haven, 1956 (importante para a história da arte figurativa judaica).

MÜLLER (N.), *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig, 1912.

REIFENBERG (A.), *Denkmäler der jüdischen Antike*, Berlim, 1937 (manual cômodo).

SUKENIK (E. L.), *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Londres, 1934.

VAUX (R. de), *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, Londres, 1961.

2. Cristãos

BOURGUET (P. du), *La peinture paléo-chrétienne*, Paris, 1965.

BOVINI (G.), *I Sarcofagi paleocristiani*, Roma, 1949.

CECCHELLI (C.), *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma, 1944.

Esplorazioni sotto la confessione di Pietro in Vaticano, 3 vols., Roma, 1958 (importante para o problema da sepultura de Pedro, mas deve ser utilizado com crítica).

GERKE (F.), *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlim, 1940 (importante para a cronologia).

Texts And Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, J. Armitage Robinson, Cambridge, 1891 ss.

The Fathers Of The Church, R. Defferari, Nova York, 1947 ss.

The Library Of Christian Classics, J. Baillie, J.T. Mitchell, H. P. Van Dusen, Londres-Filadélfia, 1953 ss.

4. Fontes pagãs

Ed. Den Boer (W.), *Scriptorum Paganorum I-IV Saec. De Christianis Testimonia*, Leiden, 1948.

Reinach (Th.), *Textes D'auteurs Grecs Et Romains Relatifs Au Judaisme*, Paris, 1895 (Publicações da Société des Études Juives).

Fischer (E.) e Kittel (G.), *Das Antike Weltjudentum, Tatsachen, Texte, Bilder* (Forschungen zur Judenfrage 7), Hamburgo, 1943 (tendencioso, a ser utilizado com prudência).

5. Textos jurídicos

Codex Theodosianus, ed. Mommsen e Meyer, 2 vols., 1905.

Corpus Juris Civilis:

I. *Institutiones, Digesta*, ed. Mommsen e Krüger, 1928.

II. *Codex Justinianus*, ed. Krüger, 1929.

III. *Novellae*, ed. Schoell e Kroll, 1928.

6. Escritos herméticos

Corpus Hermeticum, ed. A. D. Nock e A.-J. Festugière, 4 vols., Paris, 1945-1954; 2ª ed. 1960.

7. Escritos gnósticos

Grant (R. M.), *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nova York, 1962 (trechos escolhidos).

Guillaumont (A.), Puech (H.-Ch.), Quispel (G.), Will (W.), *Évangile de Thomas*, Leiden, 1959 (texto copta e tradução francesa).

Labib (P.), *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo*, I vol., Cairo, 1956.

Lidzbarski (M.), *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925.

Malinine (M.), Puech (H.-Ch.), Quispel (G.), *Évangile de Vérité*, Zurique, 1956 (texto copta e traduções francesa, inglesa e alemã).

SCHENKE (H.), *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag-Hammadi*, Hamburgo, 1960.

TILL (W. C. R.), *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlim, 1955.

VÖLKER (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.

B) Fontes e estudos arqueológicos

1. Judeus

ALBRIGHT (W.), *De l'âge de pierre à la chrétienté* (trad. do inglês), Paris, 1951.

BEYER (H. W.) e LIETZMANN (H.), *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, Berlim, 1930.

DELATTRE (J.), *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lião, 1895.

GOODENOUGH (E. R.), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 12 vols., Nova York, 1953-1965 (fundamental como coletânea, porém as interpretações são bastante contestáveis).

KOHL (H.) e WATZINGER (C.), *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916.

KRAELING (C. H.), *The Excavations at Dura Europos, Final Report VIII*, I, *The Synagogue*, New Haven, 1956 (importante para a história da arte figurativa judaica).

MÜLLER (N.), *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig, 1912.

REIFENBERG (A.), *Denkmäler der jüdischen Antike*, Berlim, 1937 (manual cômodo).

SUKENIK (E. L.), *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Londres, 1934.

VAUX (R. de), *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, Londres, 1961.

2. Cristãos

BOURGUET (P. du), *La peinture paléo-chrétienne*, Paris, 1965.

BOVINI (G.), *I Sarcofagi paleocristiani*, Roma, 1949.

CECCHELLI (C.), *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma, 1944.

Esplorazioni sotto la confessione di Pietro in Vaticano, 3 vols., Roma, 1958 (importante para o problema da sepultura de Pedro, mas deve ser utilizado com crítica).

GERKE (F.), *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlim, 1940 (importante para a cronologia).

GRABAR (A.), *Le premier art chrétien*, Paris, 1966 (boa sistematização para o grande público, belas ilustrações).
HERTLING (L.), KIRSCHBAUM (E.), *Die römischen Katakomben und ihre Märtyer*, 2.ª ed., Viena, 1955.
KIRSCHBAUM (E.), *Die Gräber der Apostelfürsten*, 2.ª ed., Frankfurt, 1959.
KIRSCHBAUM (E.), *Les fouilles de Saint-Pierre de Rome*, Paris, 1961.
KLAUSER (Th.), *Diek römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche*, Colônia, 1956.
KRAUTHEIMER (R.), *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, Roma, 1937 ss.
LECLERCQ (H.), *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vols., Paris, 1907.
MARUCCHI (H.), *Éléments d'archéologie chrétienne*, 3 vols., Paris-Roma, 1900-1903.
MOREY (C. R.), *Early Christian Art*, 2.ª ed., Princeton, 1953.
PRANDI (A.), *La Memoria Apostolorum ad Catacumbas*, Roma, 1936.
RICE (D. T.), *The Beginnings of Christian Art*, Londres, 1957.
Roma sotterranea cristiana per cura del Pontif. Istituto di Archeòlogia Cristiana, Roma, 1936 ss.
ROSSI (J. B. de), *La Roma sotterranea cristiana*, 3 vols., Roma, 1864-1877. Supl. de WILPERT, 1909.
STYGER (P.), *Altchristliche Grabeskunst*, Augsburgo, 1927.
STYGER (P.), *Die römischen Katakomben*, Berlim, 1933.
STYGER (P.), *Römische Märtyrergrüfte*, Berlim, 1935.
TESTINI (P.), *Archeologia cristiana*, Roma, 1959.
TOYNBEE (J.), WARD PERKINS (J.), *The Shrine of St Peter an the Vatican Excavations*, Londres, 1956.
VOLBACH (W. F.), HIRMER (M.), *Frühchristliche Kunst*, Munique, 1958.
WILPERT (J.), *Die Malereien der Katakomben Roms*, 2 vols., Friburgo, 1903.
WILPERT (J.), *I Sarcofagi cristiani antichi*, 3 vols., Roma, 1929-1936. (Essas duas obras são sempre muito úteis, mas suas interpretações são bastante contestáveis.)
DANIÉLOU (J.), *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

C) Fontes epigráficas

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM, Berlim, 1862 ss.
INSCRIPTIONES CHRISTIANAE URBIS ROMAE, J. B. de ROSSI, Roma, 1864-1880, completadas por J. GATTI, Roma, 1915, e continuadas por A. SILVAGNI, 1934-1956.
INSCRIPTIONES LATINAE CHRISTIANAE VETERES, E. DIEHL e J. MOREAU, 3 vols., Berlim, 1961.
INSCRIPTIONES GRAECAE, Berlim, em curso de publicação.
INSCRIPTIONES GRAECAE AD RES ROMANAS PERTINENTES.

INSCRIPTIONES GRAECAE VETERES OCCIDENTIS, K. KESSEL, Halle, 1936.
CORPUS INSCRIPTIONUM IUDAICARUM, J. B. FREY, 2 vols., Vaticano, 1936-1952 (restabelecimentos e interpretações contestáveis).
KAUFMANN (C. M.), *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Friburgo, 1917.

D) Fontes papirológicas e numismáticas

DEL GRANDE (C.), *Liturgiae, preces, hymni Christianorum e papyris collecti*, 2ª ed., Nápoles, 1934.
GHEDINI (G.), *Lettere cristiane dai papiri del III.º e IV.º secolo*, Milão, 1923.
MATTINGLY (H.), SYDENHAM (E. A.), *The Roman Imperial Coinage*, Londres, 1923 ss.
MAURICE (J.), *Numismatique constantinienne*, 3 vols., Paris, 1906-1913.
PREISENDANZ (K.), *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols., Leipzig, 1928-1931.
TCHERIKOVER (V.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vols., Cambridge, Mass., 1957-1964 (importante).

CAPÍTULO II

Bibliografia Geral

A fim de orientar o leitor em um campo onde é freqüente o risco de as posições científicas serem assumidas sob a influência de apriorismos teológicos, julgou-se necessário indicar, no caso de certas obras, a tendência confessional a que se encontram filiadas.

A) Instrumentos de trabalho

1. Dicionários

[1] BAUER (W.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5ª ed., Berlim, 1957 e 1963 (indispensável para o estudo do Novo Testamento).

[2] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, F. CABROL, H. LECLERCQ, Paris, 1907 ss., concluído sob a direção de H.-I. MARROU em 1953 (importante, mas desigual).

[3] *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, 1935 ss.

[4] *Dictionnaire de la Bible*, F.-G. VIGOUROUX, Paris, 1922-1928 (católico).

[5] *Dictionnaire de la Bible (Supplément au)*, L. PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES, 5 vols., Paris, 1928.

[6] *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1936 ss. (católico).

[7] *Dictionnaire de théologie catholique*, A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, Paris, 1903-1947.

[8] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, M. BAUDRILLART, R. AUBERT, Paris, 1912 ss.

[9] *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, A. BLAISE, H. CHIRAT, Paris, 1954; nova edição, 1962.

[10] *Dictionary of the Bible*, J. HASTINGS, 5 vols., Londres, 1898-1904.

[11] KRAFT (H.), *Clavis Patrum apostolicorum*, Darmstadt, 1963.

[12] KRAFT (H.), *Kirchenväterlexikon, Munique*, 1966.

[13] LAMPE (G. W. H.), *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1961 ss., 4 fasc. publicados, do total de 5 previstos (interessante pelo grande número de referências).

[14] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo, 1.ª ed. 1930-1938; 2.ª ed., 1957 ss. (católico).

[15] *Oxford Dictionary of the Christian Church (The)*, F. L. CROSS, Londres, 1957.

[16] *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissensnschaft*, PAULY-WISSOWA, Stuttgart, 1893 ss.

[17] *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, A. HAUCK, 24 vols., 3.ª ed., Leipzig, 1896-1913.

[18] *Reallexikon für Antike und Christentum*, Th. KLAUSER, Stuttgart, 1950 ss.

[19] *Religion in Geschichte und Gegenwart (Die)*, 3.ª ed., Tübingen 1957-1962 (importante).

[20] *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, G. KITTEL, Stuttgart, 1933 ss. (série de monografias desiguais, mas às vezes excelentes, sobre os termos fundamentais do vocabulário teológico do Novo Testamento).

2. Atlas

[21] GROLLENBERG (L. H.), *Grand Atlas de la Bible* (traduzido do holandês), Paris-Bruxelas, 1962.

[22] HEUSSI (K.), MULERT (H.), *Atlas zur Kirchengeschichte*, Tübingen, 1905 e reedições.

[23] ROWLEY (H. R.), *Bible Atlas*, Londres, 1960.

[24] VAN DER MEER (A.), MOHRMANN (C.), *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Paris, 1960 (traduzido do holandês).

B) A Bíblia

1. Generalidades

[25] *Études bibliques*, Paris, 1908 ss. (católico, contém de um lado a tradução e o comentário da maior parte dos escritos bíblicos, de outro uma série de monografias).

[26] MANSON (T. W.), ROWLEY (H. H.), *A Companion to the Bible*, Edimburgo, 1963 (útil introdução ao meio bíblico, à história israelita, aos livros do Antigo e do Novo Testamento e à vida da Igreja primitiva).

[27] ROBERT (A.) e FEUILLET (A.), *Introduction à la Bible*. T. I: *Introduction générale et Ancien Testament*; t. II: *Nouveau Testament*, Tournai, 1957-1959 (católico).

2. Antigo testamento

[28] *Commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1963 ss., em início de publicação (protestante).

[29] HATCH (E.) e REDPATH (H.), *Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1897, Graz, 1954.

[30] JACOB (E.), *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955 (protestante).

[31] LODS (A.), *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'État juif (135 après J.-C.)*, Paris, 1950 (protestante liberal).

[32] SWETE (H. B.), *Introduction to the Old Testament in Greek*, 2ª ed. Cambridge, 1914.

[33] VAN IMSCHOOT (P.), *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vols., Tournai, 1954-1956 (católico).

3. Novo testamento

A literatura recente relativa ao Novo Testamento acha-se relacionada e brevemente analisada na compilação periódica *New Testament Abstracts*, Weston (Mass.), a partir de 1956.

[34] ALAND (K.), *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, 1964.

[35] BENOIT (P.), BOISMARD (M. E.), *Synopse des quatre Évangiles en français*, Paris, 1965.

[36] BONSIRVEN (J.), *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951 (católico).

[37] BONSIRVEN (J.), *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955.

[38] BULTMANN (R.), *Theologie des Neuen Testaments*, 2ª ed., Tübingen, 1954 (protestante, importante).

[39] BULTMANN (R.), *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955.

[40] BULTMANN (R.), *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 4ª ed., Göttingen, 1958 (importante do ponto de vista da "Formgeschichte").

[41] BULTMANN (R.), *Das Evangelium des Johannes*, 18ª ed., Göttingen, 1964 (demasiado crítico, porém interessante para as relações com a gnose).

[42] *Commentaire du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1949 ss. (protestante, em curso de publicação).

[43] CROSS (F. L.), *Studies in the Fourth Gospel*, Londres, 1957.

[44] CULLMANN (O.), *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958.

[45] CULLMANN (O.), *Le Nouveau Testament*, Paris, 1966 (boa introdução, cômoda).

[46] DAVIES (W. D.), *Initiation to the New Testament*, Londres, 1966.

[47] DIBELIUS (M.), *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3ª ed., Tübingen, 1959.

[48] DODD (C. H.), *The Apostolic Preaching and its Development*, Nova York, 1950 (protestante).

[49] DODD (C. H.), *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.

[50] DODD (C. H.), *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.

[51] GIET (S.), *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris, 1957.

[52] GOGUEL (M.), *Introduction au Nouveau Testament*, 5 vols., Paris, 1922-1926 (protestante liberal, clássico mas um pouco envelhecido).

[53] GOODSPEED (E. J.), *An Introduction to the New Testament*, Chicago, 1937.

[54] GRANT (F. C.), *An Introduction to New Testament Thought*, Nova York, 1950.

[55] GRANT (F. C.), *The Gospels, their Origin and their Growth*, Nova York, 1957.

[56] HENNECKE (E.), *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904.

[57] HUCK (A.), LIETZMANN (H.), *Synopsis der drei ersten Evangelien*, 9ª ed., Tübingen, 1936 e reimpressões (clássico, será sem dúvida suplantado pela sinopse mais recente de K. Aland).

[58] HUNTER (A. M), *Interpreting the New Testament, 1900-1950*, Londres, 1951 (útil apanhado sobre o estado recente da exegese neotestamentária).

[59] JÜLICHER (A.) e FASCHER (E.), *Einleitung in das Neue Testament*, 7ª ed., Leipzig, 1931 (protestante, continua fundamental).

[60] KÜMMEL (W. G), *Einleitung in das Neue Testament* de P. FEINE e J. BEHM, 14ª ed. revista, Heidelberg, 1965.

[61] LAGRANGE (M.-J.), *Synopsis Evangelica*, Barcelona-Paris, 1926.

[62] LAGRANGE (M.-J.), *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933.
[63] LIETZMANN (H.), *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, 1908 ss. (comentário dos livros do N.T., abrange os Padres apostólicos, continua fundamental).
[64] MOULE (C. F. D.), *The Birth of the New Testament*, Londres, 1962.
[65] NEILL (St.), *The Interpretation of the New Testament 1861-1961*, Londres, 1964.
[66] PFEIFFER (R.), *History of the New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, Nova York, 1949.
[67] QUISPEL (G.), *L'Évangile de Jean et la Gnose: l'Évangile de Jean*, Paris, 1958.
[68] SOUTER (A.), *The Text and Canon of the New Testament*, Londres, 1956.
[69] STENDHAL (Kr.). *The School of St Matthew*, Uppsala, 1954.
[70] STRACK (H.) e BILLERBECK (P.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5 vols., Munique, 1922-1928 (importante para o fundo judeu do Novo Testamento).
[71] VAGANAY (L.), *Le problème synoptique, une hypothèse de travail*, Tournai-Paris, 1954 (católico).

C) O meio cultural e religioso pagão

[72] ANGUS (S.), *The Mystery Religions and Christianity*, Nova York, 1925.
[73] ANRICH (G.), *Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894 (representante da escola comparatista).
[74] BEAUJEU (J.), *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*. T. I: *La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955.
[75] BOISSIER (G.), *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 7ª ed., 2 vols., Paris, 1909.
[76] BOISSIER (G.), *La fin du paganisme*, 6ª ed., 2 vols., Paris 1909-1913 (essas duas obras, embora antiquadas, são clássicas).
[77] BULTMANN (R.), *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 3ª ed., Zurique, 1963, trad. francesa P. JUNDT, Paris, 1950.
[78] CARCOPINO (J.), *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1942.
[79] CASTER (M.), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1936.
[80] CUMONT (F.), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4ª ed., Paris, 1929.
[81] CUMONT (F.), *Les mystères de Mithra*, 3ª ed., Bruxelas, 1913.
[82] CUMONT (F.), *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelas, 1895-1899.
[83] CUMONT (F.), *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

[84] CUMONT (F.), *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942. (As obras de F. Cumont permanecem indispensáveis.)
[85] FESTUGIÈRE (A.), FABRE (P.), *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, 2 vols., Paris, 1935.
[86] FESTUGIÈRE (A.), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris, 1944-1954 (importante).
[87] GEFFCKEN (J.), *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, nova ed. 1929.
[88] GRANT (F.C), *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*, Nova York, 1953.
[89] JAEGER (W.), *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., 4.ª ed., Berlim, 1959, tradução francesa em curso, Paris, 1964 (fundamental).
[90] LEGGE (F.), *Forerunners and Rivals of Christianity*, 2 vols., Cambridge, 1915.
[91] LOISY (A.), *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1913; 2.ª ed. 1930 (mesma linha da escola comparatista).
[92] MARROU (H. I.), *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950.
[93] NOCK (A. D), *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933 (sugestivo).
[94] PETTAZZONI (R.), *I Misteri*, Bolonha, 1923 (clássico).
[95] PRÜMM (K.), *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo, 1943; 2.ª ed., Bonn, 1954 (católico, bastante documentado, tendência ligeiramente apologética).
[96] REITZENSTEIN (R.), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3.ªed., Leipzig, 1927 (representante clássico da escola comparatista).
[97] REITZENSTEIN (R.), *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929.
[98] RÉVILLE (J.), *La religion à Rome sous Sévères*, Paris, 1885 (antigo, mas ainda não foi superado).
[99] ROHDE (E.), *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, 1925.
[100] SIMON (M.), *Hercule et le christianisme*, Paris, 1955.
[101] TOUTAIN (J.), *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 3 vols., Paris, 1907 e 1920.
[102] ZELLER (E.), *Philosophie der Griechen*, 3 vols., Leipzig, 1920-1923.

D) O judaísmo

[103] ABEL (F. M.), *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1952.

[104] BACHER (W.), *Die Agada der Tannaiten*, 2 vols., Estrasburgo, 1884-1890.

[105] BALDENSPERGER (W.), *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3ª ed., Estrasburgo, 1903.

[106] BARON (S. W), *A Social and Religious History of the Jews*, 2ª ed., Nova York, 1952.

[107] BICKERMANN (E.), *Der Gott der Makkabäer*, Berlim, 1937.

[108] BONSIRVEN (J.), *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols., Paris, 1934; nova ed., 1950.

[109] BOUSSET (W.), GRESSMANN (H.), *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ed., Tübingen, 1926 (fundamental).

[110] BRAUDE (W. A), *Jewish Proselytism in the first five Centuries of the Common Era*, Providence, 1940.

[111] DUBNOW (S. M.), *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Berlim, 1926.

[112] ELBOGEN (I.), *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913; 2ª ed., Frankfurt, 1924.

[113] FOERSTER (W.), *Neutestamentliche Zeitgeschichte: Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel*, Hamburgo, 1940-1955; 2ª ed., 1959.

[114] GRAETZ (H.), *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1893 (clássico).

[115] GRESSMANN (H.), *Der Messias*, Göttingen, 1929.

[116] GUIGNEBERT (C.), *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris, 1950 (bom quadro de conjunto).

[117] JAUBERT (A.), *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963.

[118] JEAN (Ch.-F.), *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, 2 vols., Paris, 1922-1923.

[119] JUSTER (J.), *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914 (continua fundamental).

[120] LAGRANGE (M.-J), *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.

[121] LAGRANGE (M.-J), *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

[122] MOORE (G.), *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, 3 vols., Cambridge (Mass.) 1927-1930 (importante).

[123] MOWINCKEL (S.), *He that Cometh*, Oxford, 1956.

[124] OESTERLEY (W. O. E.), *The Jews and Judaism during the Greek Period*, Londres, 1941.

[125] SCHUBERT (K.), *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Friburgo-Viena, 1955.

[126] SCHÜRER (E.), *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., 4ª ed., Leipzig, 1901-1909 (embora antigo, trata-se de um clássico).

[127] STRACK (H.), *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 5ª ed. ampliada, Munique, 1921.

[128] TRAVERS HERFORD (R.), *Judaism in the New Testament Period*, Londres, 1928.

[129] VOLZ (P.), *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934.

E) O cristianismo

1. História da Igreja

[130] BATIFFOL (P.), *Le catholicisme des origines à saint Léon*, 4 vols., Paris, 1907-1930, numerosas reedições (católico).

[131] BAUS (K.), *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche (Handbuch der Kirchengeschichte herausgegeben von* H. JEDIN), Friburgo, Basiléia, Viena, 1962 (católico, sólido).

[132] BIHLMEYER (C.), TUCHLE (H.), *Histoire de l'Église. L'Antiquité chrétienne*, adaptada por Ch. MUNIER, Mulhouse, 1962.

[133] CARRINGTON (P.), *The Early Christian Church*, 2 vols., Cambridge, 1957.

[134] DANIÉLOU (J.), MARROU (H. I), *Nouvelle Histoire de l'Église*. I: *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963 (católico, importante para o setor oriental da Igreja antiga).

[135] DAUVILLIERS (J.), *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*. I: *L'Antiquité: des origines au pape Gélase*, Paris, 1959.

[136] DUCHESNE (H.), *Histoire ancienne de l'Église*, 3 vols., Paris, 1906-1910 (católico, talvez ainda utilizável com proveito).

[137] DUMEIGE (G.), *Synopsis scriptorum Ecclesiae antiquae*, Bruxelas, 1957 (quadro cronológico).

[138] FLICHE (A.), MARTIN (V.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. I: *L'Église primitive*, J. LEBRETON, J. ZEILLER, Paris, 1941. II: *De la fin du IIe siècle à la paix constantinienne*, J. LEBRETON, J. ZEILLER, Paris, 1938 (católico, às vezes contestável).

[139] GOGUEL (M.), *Jésus et les origines du christianisme*. I: *La vie de Jésus*, Paris, 1932; II: *La naissance du christianisme*, Paris, 1946; III: *L'Église primitive*, Paris, 1947. Essas obras acham-se resumidas em: *Les premiers temps de l'Église*, Neuchâtel, 1949 (protestante liberal).

[140] GOPPELT (L.), *Les origines de l'Église. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, tradução francesa, Paris, 1961.

[141] HEUSSI (K.), *Kompendium der Kirchengeschichte*, 11ª ed., Tübingen, 1957 (utilizar com precaução, sumário).

[142] KIDD (J.), *History of the Church to A.D. 461*, 3 vols., Oxford, 1922 (anglicano conservador).

[143] KRÜGER (G.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. I: *Das Altertum*, Tübingen, 1932.

[144] LIETZMANN (H.), *Geschichte der alten Kirchen*, 4 vols., Leipzig, 1932 ss., tradução francesa de A. JUNDT, Paris, 1936, 1937, 1941, 1949 (obra clássica, protestante liberal).

[145] LOISY (A.), *La naissance du christianisme*, Paris, 1933 (muito crítico).

[146] MESLIN (M.) e PALANQUE (J. R.), *Le christianisme antique*, Paris, 1967 (breve exposição seguida de útil seleção de textos traduzidos).

[147] MEYER (E.), *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols., Stuttgart, 1923-1925.

[148] MÜLLER (K.), *Kirchengeschichte*, Tübingen, 1924 ss.

[149] ORTIZ DE URBINA, *Histoire des conciles oecuméniques*. I: *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963 (sumário e cômodo).

[150] RENAN (E.), *Histoire des origines du christianisme*, 8 vols., Paris, 1861 (marco na história da crítica independente, antiquado sob muitos aspectos mas ainda utilizável).

2. Histórias da literatura cristã e patrologias

[151] ALTANER (B.), *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 6ª ed., Friburgo-Viena, 1960. Tradução francesa: *Précis de patrologie*, adaptado por H. CHIRAT, Mulhouse, 1961.

[152] BARDENHEWER (O.), *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 vols., Friburgo, 1913-1932.

[153] BARDENHEWER (O.), *Patrologie*, 3ª ed., Friburgo, 1910, numerosas reedições (essas três obras constituem instrumentos de trabalho fundamentais).

[154] BARDY (G.), *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1927 (breve manual de iniciação).

[155] BARDY (G.), *Littérature latine chrétienne*, Paris, 1929 (breve manual de iniciação).

[156] CAYRÉ (F.), *Précis de patrologie*, 3 vols., Paris, 1927-1930 (muito útil).

[157] CROSS (F. L.), *The Early Christian Fathers*, Londres, 1960 (conciso e bom).

[158] HARNACK (A.), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius*, 3 vols., Leipzig, 1893-1904; 2ª ed., Leipzig, 1958 (protestante liberal, continua fundamental).

[159] LABRIOLLE (P. de), *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924; 3ª ed. por G. BARDY, Paris 1947 (importante).

[160] MONCEAUX (P.), *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924 (um tanto antiquado).

[161] MONCEAUX (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols., Paris, 1901-1923.

[162] PUECH (A.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IV^e siècle*, 3 vols., Paris, 1928-1930 (importante, utilizar com prudência no que concerne ao Novo Testamento).

[163] QUASTEN (J.), *Initiation aux Pères de L'Église*, tradução francesa de J. LAPORTE, 3 vols., Paris, 1955-1957, 1963, a melhor obra em francês).

[164] STÄHLIN (O.), *Die altchristliche griechische Literatur*, em CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, 2, Munique, 1924.

[165] TIXERONT (J.), *Précis de patrologie*, Paris, 1918, sucessivas reedições.

3. Histórias das doutrinas cristãs

[166] ADAM (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I: *Die Zeit der alten Kirche*, Gütersloh, 1965.

[167] BOUSSET (W.), *Kyrios Christos*, 4ª ed., Göttingen, 1935 (protestante, exemplo clássico e brilhante da escola comparatista).

[168] DANIÉLOU (J.), *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. I: *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958; II: *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961 (católico, síntese original e sugestiva).

[169] HARNACK (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5ª ed., Tübingen 1931-1932 (continua essencial).

[170] KELLY (J. N. D.), *Early Christian Doctrines*, Londres, 1958 (anglicano, boa exposição, clara e precisa).

[171] KOEHLER (W.), *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins*, Leipzig, 1937; 3ª ed., Zurique, 1951 (protestante, ponto de vista muito particular).

[172] LOOFS (F.), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 2 vols., 5ª ed. por K. ALAND, Halle, 1951-1953.

[173] SCHMAUS (M.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Friburgo, 1951.

[174] SEEBERG (R.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 vols., Leipzig, 1922-1923, reimpressão 1954-1955 (fundamental, na mesma linha de *Harnack*).

[175] TIXERONT (J.), *Histoire des dogmes*, 3 vols., 11ª ed., Paris, 1930 (católico, obra de base em francês).

[176] TURMEL (J.), *Histoire des dogmes*, 6 vols., Paris, 1931-1936 (modernista, contestável).
[177] TURNER (H. E. W.), *The Pattern of Christian Thought*, Londres, 1954.
[178] WERNER (M.), *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Berna-Leipzig, 1941; 2.ª ed., Tübingen, 1954 (mesma inspiração de A. SCHWEITZER, n.º [265]).
[179] WOLFSON (H. A.), *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass., 1956.

CAPÍTULO III

O JUDAÍSMO

A) O judaísmo palestino

[180] BIALOBLOCKI (S.), *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytismus*, Berlim, 1930.

[181] FARMER (W. R.), *Maccabees, Zealots and Josephus*, Nova York, 1956 (tentativa de reabilitação dos zelotes).

[182] FINKELSTEIN (L.), *The Pharisees*, 2 vols., Filadélfia, 1938 (fundamental).

[183] FLUSSER (D.), *Johannes der Täufer*, Leiden, 1964 (pessoal e sugestivo).

[184] FRIEDLÄNDER (M.), *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Berlim, 1898 (primeiro a levantar o problema das raízes judaicas do gnosticismo).

[185] FRIELDLÄNDER (M.), *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlim, 1905.

[186] GOGUEL (M.), *Au seuil de l'Évangile: Jean-Baptiste*, Paris, 1928.

[187] HENGEL (M.), *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herod I bis 70 n. Christus*, Leiden, 1961 (mesma linha de FARMER, Nº [181]).

[188] LIEBERMAN (S.), *Greek in Jewish Palestine*, Nova York, 1942 (importante para as relações Palestina-diáspora).

[189] LESZINSKY (R.), *Die Sadduzäer*, Berlim, 1912.

[190] MEYER (R.), *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum dargestellt aus der Geschichte des Pharisäismus*, Berlim, 1965.

[191] SIMON (M.), *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960.

[192] THOMAS (J.), *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Bruxelas, 1935 (chama a atenção para a complexidade do judaísmo no início da era cristã).
[193] TRAVERS HERFORD (R.), *The Pharisees*, Londres, 1924.

B) Os manuscritos do Mar Morto

[194] BARDTKE (H.), *Qumran-Probleme*, Berlim, 1963.
[195] BURCHARD (Ch.), *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 76 e 89), Berlim, I, 1957, e II, 1965.
[196] BLACK (M.), *The Scrolls and Christian Origins*, Londres, 1961.
[197] BRAUN (H.), *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols., Tübingen, 1966.
[198] BURROWS (M.), *The Dead Sea Scrolls*, Londres, 1956. Completado por: *More Light on the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1958.
[199] DANIÉLOU (J.), *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1956. (Todas as obras acima vinculam os manuscritos do Mar Morto ao essenismo).
[200] DRIVER (G. R.), *The Judean Scrolls*, Oxford, 1965 (tese zelota).
[201] DUPONT-SOMMER (A.), *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950.
[202] DUPONT-SOMMER (A.), *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1953.
(Introdutor da tese essênia, o maior conhecedor francês do problema.)
[203] *Les manuscrits de la mer Morte*, Colóquio de Estrasburgo, Paris, 1957.
[204] MILIK (J. T.), *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957.
[205] MOLIN (G.), *Die Söhne des Lichtes*, Viena, 1954.
[206] PHILONENKO (M.), "Les études qoumrâniennes". I: *RHPR*, 41, 1961; II: *RHPR*, 43, 1963 (útil levantamento).
[207] SCHUBERT (K.), *Die Gemeinde vom Toten Meer*, Munique-Basiléia, 1958.
[208] STENDAHL (Kr.) (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, Londres 1958 (importante para o estudo das origens cristãs).
[209] VERMÈS (G.), *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris, 1955.

C) O judaísmo alexandrino e da diáspora

[210] BRÉHIER (E.), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2.ª ed., Paris, 1925 (ainda útil).

[211] DALBERT (P.), *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburgo, 1954.
[212] DANIÉLOU (J.), *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1957.
[213] DODD (C. H.), *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935 (importante).
[214] GOODENOUGH (E. R.), *An Introduction to Philo Judaeus*, Nova York, 1940; 2ª ed., Oxford, 1962 (cômodo e fácil de manejar).
[215] GOODENOUGH (E. R.), *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935 (muito pessoal; utilizar com prudência).
[216] LEON (H. J.), *The Jews of ancient Rome*, Filadélfia, 1960 (boa manografia).
[217] THACKERAY (H.), *The Septuagint and Jewish Worship*, Londres, 1921.
[218] THYEN (H.), *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955.
[219] WOLFSON (H.), *Philo*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1947-1948 (importante).

D) Judaísmo e cristianismo

[220] ABRAHAMS (I.), *Studies in Pharisaism and the Gospel*, 2 vols., Cambridge, 1917-1924.
[221] BELL (H. I.), *Jews and Christians in Egypt*, Londres, 1924.
[222] BONSIRVEN (J.), *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1938.
[223] BOUSSET (W.), *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915.
[224] BRANDON (S. G. F.), *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 2ª ed., Londres, 1957 (original e sugestivo).
[225] BRAUN (H.), *Spätjüdischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2 vols., Tübingen, 1957.
[226] CHEVALLIER (M.-A.), *L'Esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958.
[227] DAUBE (D.), *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956 (importante para o fundo judaico da Igreja nascente).
[228] FELDMAN (J. H.), *Scholarship on Philo and Josephus 1936-1962*, Nova York, 1964.
[229] FINKEL (A.), *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden, 1964.
[230] FRIEDLÄNDER (M.), *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlim, 1908.
[231] HEINISCH (P.), *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Munster, 1908.
[232] HILGENFELD (A.), *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886.

[233] HOWLETT (D.), *Les Esséniens et le christianisme*, Paris, 1957.
[234] ISAAC (J.), *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paris, 1956.
[235] LERLE (E.), *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlim, 1961.
[236] LEVISON (N.), *The Jewish Background of Christianity*, Edimburgo, 1932.
[237] LUKYN WILLIANS (A.), *Adversus Judaeos, a Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935 (resumo cômodo, porém incompleto).
[238] MONTEFIORE (C.), *Rabbinic Literature and Gospel Teaching*, Londres, 1930.
[239] OESTERLEY, LOEWE, ROSENTHAL, *Judaism and Christianity*, 3 vols., Nova York, 1937.
[240] PARKES (J.), *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 2.ª ed., Cleveland-Nova York-Filadélfia, 1961.
[241] PETERSON (E.), *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburgo, 1933.
[242] SIMON (M.), *Verus Israël. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, 2.ª ed., Paris, 1964.
[243] SIMON (M.), *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris-Haia, 1962.
[244] STRACK (H.), *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910.
[245] TRAVERS HERFORD (P.), *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, 1903 (útil compilação de textos comentados).
[246] ZIEGLER (I.), *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten*, Berlim, 1907.

CAPÍTULO IV

O Cristianismo

A) Jesus e o nascimento do cristianismo

[247] ALTHAUS (P.), *Das sog. Kerygma und der historische Jesus*, Gütersloh, 1958.

[248] BORNKAMM (G.), *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956 e reimpressões (mesma tendência de BULTMANN).

[249] CASE (S. J.), *The Evolution of Early Christianity*, Chicago, 1942.

[250] CONZELMANN (H.), EBELING (G.), FUCHS (E.), *Die Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, 1959.

[251] COUCHOUD (P.-L.), *Le mystère de Jésus*, Paris, 1924.

[252] COUCHOUD (P.-L.), *Le Dieu Jésus*, Paris, 1951 (o mais notório representante da escola mitológica).

[253] GOGUEL (M.), *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?*, Paris, 1925 (protestante liberal, responde às primeiras publicações de COUCHOUD).

[254] GUIGNEBERT (C.), *Jésus*, Paris, 1933, última ed. 1947 (independente, muito crítico).

[255] JACKSON (F.), LAKE (K.), *The Beginnings of Christianity*, 5 vols., Londres, 1920-1933 (comentário bastante desenvolvido do livro dos Atos).

[256] JEREMIAS (J.), *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart, 1956 (protestante).

[257] JEREMIAS (J.), *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart, 1960.

[258] KLAUSNER (J.), *From Jesus to Paul*, Londres, 1943; 2.ª ed., 1946.

[259] KLAUSNER (J.), *Jesus of Nazareth. His time, his Life, his Teaching*, Londres, 1925. Tradução francesa: *Jésus de Nazareth, son temps, sa*

vie, sa doctrine, Paris, 1933 (judeu, ponto de vista pessoal e interessante).

[260] LÉON-DUFOUR (X.), *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963 (católico).

[261] MANSON (T. W.), *The Teaching of Jesus*, 2.ª ed., Cambridge, 1935 (protestante).

[262] MENOUD (Ph.-H), *La vie de l'Église naissante*, Paris, 1952 (protestante).

[263] MOREAU (J.), *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus*, Bruxelas, 1944.

[264] ROBINSON (J. A.), *Le Kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Genebra, 1961.

[265] SCHWEITZER (A.), *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2.ª ed., Tübingen, 1913; 6.ª ed., Tübingen, 1951 (representante clássico da doutrina da "escatologia conseqüente").

[266] SIMON (M.), *Les premiers chrétiens*, 3.ª ed., Paris, 1967.

[267] SIMON (M.), *St Stephen and the Hellenists in the primitive Church*, Londres, 1958.

[268] STREETER (B. H.), *The Primitive Church*, Nova York, 1930.

[269] TAYLOR (V.), *The Life and Ministry of Jesus*, Londres, 1954.

[270] WEISS (J.), *Das Urchristentum*, 2 vols., Göttingen, 1914-1917.

B) Paulo e o universalismo cristão

1. Paulo

[271] CERFAUX (L.), *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 2.ª ed., Paris, 1948 (católico).

[272] CHEVALIER (M.-A.), *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, 1966 (protestante).

[273] DAVIES (W. D.), *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948 (importante).

[274] DIBELIUS (M.), KÜMMEL (W. G.), *Paulus*, 2.ª ed., Berlim, 1956.

[275] DUPONT (J.), *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949.

[276] GUIGNEBERT (Ch.), *Le Christ*, Paris 1948 (obra póstuma, imperfeitamente organizada).

[277] KNOX (W.), *St Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925.

[278] KNOX (W.), *St Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939.

[279] MUNCK (J.), *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954 (opiniões pessoais e discutíveis).

[280] NOCK (A. D.), *St Paul*, 3.ª ed., Londres, 1948 (clássico).

[281] PIEPER (K.), *Paulus und die Kirche*, Paderborn, 1932.

[282] PRAT (F.), *La théologie de saint Paul*, 2 vols., nova ed., Paris, 1962 (católico).

[283] SCHOEPS (H. J.), *Paulus*, Tübingen, 1959 (judeu).

[284] SCHWEITZER (A.), *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930 (cf. [265]).

[285] SCHWEITZER (A.), *Geschichte der paulinischen Forschung*, 2.ª ed., Tübingen, 1933.

[286] SCOTT (C. A. A.), *Christianity according to St Paul*, Cambridge, 1927.

2. Pedro

O problema da ida de Pedro a Roma e da interpretação das escavações do Vaticano deu lugar a uma vasta literatura, cujo essencial é analisado em E. DINKLER, "Die Petrus-Rom Frage", *ThR*, 1959, pp. 189 ss. e 289 ss.

[287] ALAND (K.), "Der Tod des Petrus in Rom", em *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh, 1960.

[288] CARCOPINO (J.), *Études d'histoire chrétienne: les fouilles de Saint-Pierre et la Tradition*, Paris, 1963 (nova edição aumentada).

[289] CULLMANN (O.), *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel-Paris, 1952 (protestante, ponto de vista tanto teológico quanto histórico).

[290] HEUSSI (K.), *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*, Tübingen, 1955 (contra a morte de Pedro em Roma).

[291] LIETZMANN (H.), *Petrus und Paulus im Rom*, 2.ª ed., Berlim, 1927 (opõe-se a *Heussi*).

[292] LIETZMANN (H.), *Petrus, römischer Märtyrer*, Berlim, 1936.

3. O judeu-cristianismo

[293] CULLMANN (O.), *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930.

[294] HOENNICKE (G.), *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlim, 1908.

[295] PIEPER (K.), *Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135*, Colônia, 1938.

[296] SIMON (M.), *et alii*, *Aspects du judéo-christianisme: Colloque de Strasbourg*, Paris, 1965 (importante sistematização).

[297] SCHOEPS (H. J.), *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949 (importante, embora aborde apenas o ebionismo, essencialmente a partir dos pseudo-clementinos).
[298] SCHOEPS (H. J.), *Das Judenchristentum*, Berlim, 1964 (*id.*).
[299] STRECKER (G.), *Das Judenchristentum in den Pseudo-Clementinen*, Berlim, 1958.

C) A expansão cristã

[300] AUBIN (P.), *Le problème de la "conversion". Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963.
[301] BARDY (G.), *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949.
[302] BARDY (G.), *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948.
[303] BRISSON (J.-P.), *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958 (estudo sobre o donatismo e seus antecedentes).
[304] DIX (G.), *Jew and Greek*, Nova York, 1953 (personalíssimo, discutível).
[305] FOAKES JACKSON (F. J.), *The rise of Gentile Christianity*, Londres, 1927.
[306] GRIFFE (E.). *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, nova ed., 3 vols., Paris, 1964 s.
[307] HARNACK (A. von), *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4ª ed., Leipzig, 1924 (fundamental).
[308] LATOURETTE (K. S.), *A History of the expansion of Christianity*, Nova York, 1937. T. I: *The first five Centuries* (útil para completar *Harnack*).
[309] LATOURETTE (K. S.), *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, edição alemã abreviada por R. M. HONIG, Göttingen, 1956.
[310] LIECHTENHAN (R.), *Die urchristliche Mission*, Zurique, 1946.
[311] RUEGG (A.), *Die Mission in der alten Kirche, ihre Wege und Erfolge*, Basiléia, 1912.
[312] TUCK (A.), *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Paris, 1962.

D) Cristianismo e tradição clássica

[313] ANDRESEN (G.), *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlim, 1955.

[314] BEVAN (E.) *Hellenism and Christianity*, Londres, 1921.
[315] CARCOPINO (J.), *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956.
[316] CHADWICK (H.), *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966 (boa síntese).
[317] COCHRANE (C. N.), *Christianity and Classical Culture*, Oxford, 1940.
[318] FESTUGIÈRE (A.), *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932 (importante).
[319] GEFFCKEN (J.), *Das Christentum im Kampf mit der griechisch-römischen Welt*, 2ª ed., Berlim, 1920.
[320] GRANT (R. M.), *Miracle and Natural Law in the Graeco-Roman and Early Christian Epoch*, Amsterdam, 1952.
[321] HATCH (E.), *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, Londres, 1890; 2ª ed., Nova York, 1957 (ponto de vista próximo ao de *Harnack*; a 2ª edição inclui boa bibliografia).
[322] IVANKA (E. von), *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964 (muito útil).
[323] JAEGER (W.), *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1962.
[324] KNOX (W.), *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Londres, 1944.
[325] KOCH (H.), *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlim, 1932.
[326] LABRIOLLE (P. de), *La réaction païenne*, 5ª ed., Paris, 1942 (introdução ainda hoje notável e utilíssima).
[327] MAC GREGOR (G. H. C.) e PURDY (A. C.), *Jew and Greek Tutors unto Christ*, Nova York, 1936.
[328] MIURA-STANGE (A.), *Celsus und Origenes*, Giessen, 1926.
[329] MOHRMANN (Chr.), *Latin vulgaire, latin chrétien, latin médiéval*, Paris, 1955.
[330] MOHRMANN (Chr.), *Études sur le latin des chrétiens*, I, 2ª ed., Roma, 1961, e II, Roma, 1961 (importante para a evolução do latim).
[331] PELLEGRINO (M.), *Il Cristianesimo di fronte alla cultura classica*, Turim, 1954.
[332] PÉPIN (J.), *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétienne*, Paris, 1958 (importante para a exegese alegórica da Bíblia na Igreja antiga).
[333] RAHNER (H.), *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurique, 1945; trad. franc.: *Mythes grecs et mystères chrétiens*, Paris, 1954.
[334] SCHNEIDER (C.), *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 vols., Munique, 1954.
[335] SPANNEUT (M.), *Le stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.

[336] WENDLAND (P.), *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907; ed. revista, 1912 (clássico).

[337] WIFSTRAND (A.), *L'Église ancienne et la culture grecque*, Paris, 1962.

E) O Império e a Igreja

1. Os cristãos, o Estado, a guerra

[338] BIEDER (W.), *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, Zurique, 1941.

[339] CADOUX (C. J.), *The Early Church and the World*, Edimburgo, 1925.

[340] CADOUX (C. J.), *The Early Christian Attitude to War*, Londres, 1919.

[341] CULLMANN (O.), *Dieu et César*, Paris, 1956 (diz respeito ao Novo Testamento).

[342] *Ecclesia und Res Publica*, editado por G. KRETSCHMAR e B. LOHSE, Tübingen, 1962.

[343] HARNACK (A.), *Militia Christi: die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1905.

[344] HORNUS (J.-M), *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genebra, 1960.

[345] KITTEL (G.), *Christus und Imperator*, Stuttgart-Berlim, 1939.

[346] PETERSON (E.), *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 (importante para as relações entre a Igreja e o Império).

[347] RAHNER (H.), *L'Église et l'État dans le christianisme primitif* (traduzido do alemão), Paris, 1963 (útil coleção de textos).

[348] STAUFFER (E.), *Christus und die Cäsaren*, 2ª ed., Hamburgo, 1952.

[349] WEINEL (H.), *Die Stellung des Urchristentums zum Staat*, Tübingen, 1908.

2. As perseguições

[350] ALLARD (P.), *Histoire des persécutions*, 5 vols., 3ª ed., Paris, 1903-1908.

[351] AUBÉ (B.), *Histoire des persécutions*, 3 vols., Paris, 1875-1886. (Essas duas obras, embora antiquadas, não têm substitutos).

[352] BABUT (H. C.), *L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien*, Paris, 1916.

[353] BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911 (breve história das relações entre o poder civil e os grupos religiosos sob o Império).

[354] CAMPENHAUSEN (H. von), *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen, 1936.

[355] EHRHARD (A.), *Die Kirche der Märtyrer*, Munique, 1932.

[356] FREND (W. H. C.), *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965 (importante e sugestivo).

[357] GRÉGOIRE (H.), com a colaboração de P. ORGELS, J. MOREAU e A. MARICQ, *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruxelas, 1951, 2.ª ed. revista e aumentada, Bruxelas, 1964 (muito crítico).

[358] GÜNTHER (E.), ΜΑΡΤΥΣ. *Die Geschichte eines Wortes*, Gütersloh, 1941.

[359] HOMO (L.), *Les empereurs romains et le christianisme*, Paris, 1931.

[360] LODS (M.), *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neuchâtel-Paris, 1958.

[361] MOREAU (J.), *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956 (síntese curta, porém ótima).

[362] NEUMANN (K. J.), *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian*, I Band, Leipzig, 1890.

[363] ZEILLER (J.), *L'Empire romain et l'Église*, Paris, 1928.

3. Constantino

[364] ALFÖLDI (A.), *The conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, 1948 (importante).

[365] KRAFT (H.), *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen, 1955 (boa síntese).

[366] PIGANIOL (A.), *L'empereur Constantin*, Paris, 1932 (apresenta Constantino como sincretista).

[367] SCHWARTZ (E.), *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, 2.ª ed., Berlim, 1938.

[368] SESTON (W.), *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris, 1946.

[369] SESTON (W.), VOGT (J.), "Die Constantinische Frage. X Congresso internaziolane di Scienze Storiche", Roma 1955. *Relazioni*, t. VI, pp. 731-799 (levantamento sobre a questão de Constantino).

F) A vida da Igreja

1. As normas da doutrina

a) A Escritura

[370] DODD (C. H.), *According to the Scriptures*, Londres, 1952.

[371] VAN DEN EYNDE (D.), *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, 1937.

[372] GRANT (R. M.), *The Letter and the Spirit*, Londres, 1957.

b) A tradição

Problema bem controverso, em que a posição confessional pode assumir grande importância.

[373] BLUM (G. G.), *Tradition und Sukzession, Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlim, 1963 (protestante).

[374] CONGAR (Y.), *La tradition et les traditions*, Paris, 1960 (católico).

[375] CULLMANN (O.), *La Tradition*, Neuchâtel-Paris, 1953 (protestante).

[376] DENEFFE (A.), *Der Traditionsbegriff*, Münster, 1947 (católico).

[377] EHRHARDT (A.), *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, Londres, 1953 (anglicano).

[378] FLESSEMANN-VAN LEER (E.), *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen, 1954 (protestante).

[379] HANSON (R. P. C.), *Tradition in the Early Church*, Londres, 1963 (bom e atualizado estado das questões).

[380] PELLEGRINO (M.), *La tradizione nel Cristianesimo antico*, Turim, 1963.

[381] RANFT (J.), *Der Ursprung des katholischen Traditionsbegriffes*, Würzburg 1931.

[382] TURNER (C. H.), *Apostolic Succession: Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, 2ª ed., Londres, 1921.

c) Os símbolos

[383] CULLMANN (O.), *Les premières confessions de Foi chrétiennes*, 2ª ed., Paris, 1948.

[384] GHELLINCK (J. de), *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Paris-Bruxelas, I, 1946; II, 1947; III, 1949.

[385] KATTENBUSCH (F.), *Das Apostolische Symbol*, 2 vols., Leipzig, 1894-1900.

[386] KELLY (J. N. D.), *Early Christian Creeds*, Londres, 1950 (boa síntese).

2. Doutrinas particulares

[387] AULEN (G.), *Christus Victor*, trad. francesa, Paris, 1949.

[388] DORNER (J. A.), *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vols., Berlim, 1851-1856 (antiquado).

[389] GERLITZ (P.), *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leiden, 1963.
[390] GOGUEL (M.), *La Foi en la Résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933, (protestante liberal).
[391] GROSS (J.), *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus*, Munique, 1960.
[392] KRETSCHMAR (G.), *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956 (protestante).
[393] LEBRETON (J.), *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928 (católico).
[394] LIEBAERT (J.), *L'Incarnation des origines au Concile de Chalcédoine*, Paris, 1966.
[395] MILBURN (R.), *Early Christian Interpretation of History*, Nova York, 1952 (sobre a concepção da história no cristianismo primitivo).
[396] NYGREN (A.), *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Trad. de P. JUNDT, Paris, 1944 (opiniões pessoais, mais teológicas que históricas).
[397] PRESTIGE (G.L.), *God in Patristic Thought*, 2ª ed., Londres, 1952; *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955.
[398] RIVIÈRE (J.), *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905.
[399] SLOMKOWSKI (A.), *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris, 1928.
[400] TRESMONTANT (C.), *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.
[401] TURNER (H. E. W.), *The patristic Doctrine of Redemption*, Londres, 1952.

3. As heresias

a) Generalidades

[402] BAUER (W.), *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2ª ed., Tübingen, 1964, com um acréscimo de J. STRECKER (corrige o esquema tradicional, segundo o qual a ortodoxia representa necessariamente a forma inicial do cristianismo).
[403] GREENSLADE (S. L.), *Schism in the Early Church*, Londres, 1953.
[404] HILGENFELD (A.), *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884 (antiquado, porém fundamental).
[405] PRESTIGE (G. L.), *Fathers and Heretics*, Londres, 1940.

b) A gnose

[406] BEHM (J.), *Die mandäische Religion und das Urchristentum*, Leipzig, 1927.

[407] BOUSSET (W.), *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907 (tendência comparatista, continua muito importante).
[408] BURKITT (F. C.), *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932.
[409] DORESSE (J.), *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958.
[410] FAYE (E. de), *Gnostiques et Gnosticisme*, 2.ª ed., Paris, 1925 (antiquado).
[411] GRANT (R. M.), *Gnosticism and Early Christianity*, Nova York, 1959; ed. francesa: *La Gnose et les origines chrétiennes*, traduzido do inglês por J. MARROU, Paris, 1964 (pessoal, busca as origens da gnose nas catástrofes judaicas de 70 e 135).
[412] JONAS (H.), *The Gnostic Religion*, Boston, 1958 (essencial).
[413] JONAS (H.), *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols., Göttingen, 1934-1954.
[414] LEISEGANG (H.), *Die Gnosis*, Leipzig, 1924; 4.ª ed., Stuttgart, 1955; tradução francesa: *La Gnose*, Paris, 1951 e 1955.
[415] PETERSON (E.), *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo, 1959 (coletânea de ensaios).
[416] PÈTREMENT (S.), *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947.
[417] PUECH (H.-Ch), *Le Manichéisme*, Paris, 1949 (breve, porém muito bom).
[418] QUISPEL (G.), *Gnosis als Weltreligion*, Zurique, 1951.
[419] RUDOLPH (K.), *Die Mandäer*, 2 vols., Göttingen, 1960-1961.
[420] SAGNARD (F. M.), *La Gnose valetinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947.
[421] SCHOEPS (H. J.), *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950.
[422] SCHOEPS (H. J.), *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen, 1956.
[423] WILSON (R. Mc L.), *The Gnostic Problem*, Londres, 1958 (boa sistematização).

c) O marcionismo

[424] BLACKMANN (E. C.), *Marcion and his Influence*, Londres, 1948.
[425] HARNACK (A.), *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, 2.ª ed., Leipzig, 1924 (obra fundamental, que os n.ºs [424] e [426] apenas complementam, com pequenas variações).
[426] KNOX (J.), *Marcion and the New Testament*, Chicago 1942.

d) O montanismo

[427] LABRIOLLE (P. de), *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris, 1913.

[428] LABRIOLLE (P. de), *La crise montaniste*, Paris, 1913 (importante).

4. Os escritores cristãos

Esta parte da bibliografia menciona somente alguns títulos importantes dentre uma vastíssima produção.

a) Generalidades

[429] CAMPENHAUSEN (H.), *Les Pères de l'Église*. I: *Les Pères grecs*, Paris, 1963; II: *Les Pères latins*, Paris, 1967 (traduzido do alemão).

[430] MAC GIFFERT (A.), *A History of Christian Thought*, 2 vols., Nova York-Londres, 1932.

[431] NAUTIN (P.), *Lettres et écrivains chrétiens des II^e^ et III^e^ siècles*, Paris, 1961.

b) Os padres apostólicos

[432] AUDET (J.-P.), *La Didachè*, Paris, 1957.

[433] BARTSCH (H. B.), *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh, 1940.

[434] BEYSCHLAG (K.), *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966.

[435] EGGENBERGER (G.), *Die Quellen der politischen Ethik des ersten Clemensbriefes*, Zurique, 1951.

[436] GERKE (F.), *Die Stellung des ersten Klemensbriefes innerhalb der altchristlichen Gemeindeverfassung*, Leipzig, 1931.

[437] GIET (S.), *Hermas et les Pasteurs*, Paris, 1963.

[438] LAWSON (J.), *A theological and historical Introduction to the Apostolic Fathers*, Nova York, 1961.

[439] PRIGENT (P.), *Les Testimonia dans le christianisme primitif: l'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961.

[440] RACKL (M.), *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien*, Friburgo, 1914.

[441] SANDERS (L.), *L'hellénisme de saint Clément de Rome*, Louvain, 1943.

[442] SCHLIER (H.), *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929.

[443] ZIEGLER (A. W.), *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, Munique, 1958.

c) Os apologistas

[444] ELZE (M.), *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960.
[445] GOODENOUGH (E. R.), *The Theology of Justin Martyr*, Iena, 1923.
[446] HAUCK (A.), *Apologetik in der alten Kirche*, Leipzig, 1918.
[447] LAGRANGE (M.-J.), *Saint Justin*, 3.ª ed., Paris, 1914.
[448] LUCKS (H. A.), *The Philosophy of Athenagoras*, Washington, 1936.
[449] PELLEGRINO (M.), *Studi sull'antica Apologetica*, Roma, 1947.
[450] PELLEGRINO (M.), *Gli Apologetici del II.º secolo*, 2.ª ed., Brescia, 1943.
[451] PRIGENT (P.), *Justin et l'Ancien Testament*, Paris, 1964.
[452] PUECH (A.), *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*, Paris, 1912.
[453] PUECH (A.), *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.
[454] SHOTWELL (W. H.), *The Exegesis of Justin*, Chicago, 1955.

d) Irineu e Hipólito

[455] ALÈS (A. d'), *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906; 2.ª ed., Paris, 1929.
[456] BENOIT (A.), *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960.
[457] BONWETSCH (G. N.), *Die Theologie des Irenaeus*, Gütersloh, 1925.
[458] LOOFS (F.), *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, 1930.
[459] NAUTIN (P.), *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953.
[460] NAUTIN (P.), *Hippolyte et Josipe: Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III^e siècle*, Paris, 1947.

e) Alexandrino e orientais

[461] BARDY (G.), *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936.
[462] BERTRAND (F.), *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1951.
[463] CADIOU (R.), *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932.
[464] CADIOU (R.), *La jeunesse d'Origène: Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e siècle*, Paris, 1936.
[465] CAMELOT (Th.), *Foi et Gnose: Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945.
[466] CROUZEL (H.), *Origène et la philosophie*, Paris, 1959.
[467] CROUZEL (H.), *Origène et la "connaissance mystique"*, Paris, 1961.
[468] CROUZEL (H.), *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.

[469] DANIÉLOU (J.), *Origène*, Paris, 1948.
[470] FARGES (J.), *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929.
[471] FAYE (E. de), *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926.
[472] FAYE (E. de), *Origène*, 3 vols., Paris, 1923-1930.
[473] HANSON (R. P. C), *Allegory and Event. A study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Londres, 1959.
[474] HANSON (R. P. C.), *Origen's Doctrine of Tradition*, Londres, 1954.
[475] HARL (M.), *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris, 1958.
[476] LIESKE (A.), *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938.
[477] LUBAC (H. de), *Histoire et Esprit: l'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.
[478] MÉHAT (A.), *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.
[479] MOLLAND (E.), *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo, 1932.
[480] MONDÉSERT (C.), *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse*, Paris, 1944.
[481] MUNCK (J.), *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, 1933.
[482] OSBORNE (E. F.), *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957.
[483] POHLENZ (M.), *Klemens von Alexandria und sein hellenistisches Christentum*, Göttingen, 1943.
[484] QUATEMBER (F.), *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandria nach seinem Pädagogus*, Viena, 1946.
[485] VÖLKER (W.), *Der wahre Gnostiker nach Clemens von Alexandria*, Berlim, 1952.
[486] VÖLKER (W.), *Die Vollkommenheitslehre des Origenes*, Tübingen, 1931.

f) Autores latinos

[487] ALÈS (A. d'), *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.
[488] ALÈS (A. d'), *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922.
[489] BRAUN (R.), *"Deus christianorum": Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962.
[490] GUIGNEBERT (Ch.), *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, 1901 (embora antiquado, não tem substituto).

[491] KOCH (H.), *Cathedra Petri*, Giessen, 1930.

[492] LORTZ (J.), *Tertullian als Apologet*, Paderborn, 1927-1928.

[493] MOINGT (J.), *Théologie trinitaire de Tertullien*, 3 vols., Paris, 1966.

[494] MORGAN (J.), *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*, Londres, 1928.

5. As instituições

Sobre esta questão, e em particular sobre o episcopado e suas origens, os estudos históricos refletem freqüentemente preocupações confessionais.

[495] BARDY (G.), *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945 (católico).

[496] BARDY (G.), *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris, 1947.

[497] BARTLET (J. V.), *Church Life and Church Order during the First Four Centuries*, Oxford, 1943.

[498] CAMPENHAUSEN (H.), *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 2ª ed., Tübingen, 1963 (protestante, importante).

[499] COLSON (J.), *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Bruges-Paris, 1956 (católico).

[500] COLSON (J.), *L'evêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951.

[501] COLSON (J.), *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1963.

[502] COLSON (J.), *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Bruges-Paris, 1960.

[503] DELAHAYE (K.), *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles* (edição francesa), Paris, 1964 (católico).

[504] EBERS (J.), *Grundriss des katholischen Kirchenrechts*, Viena, 1950.

[505] *L'épiscopat et l'Église universelle*, publicado sob a direção de Y. CONGAR e P. DUPUY, Paris, 1962 (católico).

[506] FEINE (H. E.), *Kirchliche Rechtsgeschichte*. I: *Das katholische Kirchenrecht*, Weimar, 1950.

[507] GALTIER (P.), *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932 (católico).

[508] KIRK (K. E.) *et alii, The Apostolic Ministry*, Londres, 1946 (anglicano da escola anglo-católica).

[509] LINTON (O.), *Das Problem der Urkirche in der neuesten Forschung*, Uppsala, 1932.

[510] LUDWIG (J.), *Die Primatsworte in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952.
[511] MANSON (T. W.), *The Church's Ministry*, Londres, 1948 (protestante, responde ao n.º [508]).
[512] PLUMPE (J. C.), *Mater Ecclesia*, Washington, 1943.
[513] POSCHMANN (B.), *Ecclesia Principalis*, Breslau, 1933.
[514] POSCHMANN (B.), *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn, 1940.
[515] SOHM (R.), *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 2.ª ed., Leipzig, 1912 (tese clássica da crítica liberal protestante sobre a instituição que sucede ao carisma).
[516] *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* (obra coletiva), Paris, 1961.

6. O culto e a vida religiosa

[517] BATIFFOL (P.), *L'Eucharistie*, 7.ª ed., Paris, 1930 (católico).
[518] BENOIT (A.), *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953.
[519] BETZ (J.), *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Friburgo, 1955.
[520] CULMANN (O.), *Le culte dans l'Église primitive*, 3.ª ed., Neuchâtel-Paris, 1958; *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurique, 1962.
[521] CULMANN (O.), *Le baptême des enfants*, Neuchâtel, 1949.
[522] DANIÉLOU (J.), *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* (Sacramentum Futuri), 2.ª ed. revista, Paris, 1958.
[523] DAVIES (J.-G), *La vie quotidienne des premiers chrétiens. Études consacrées à l'histoire des moeurs de l'Église pendant les cinq premiers siècles* (traduzido do inglês), Neuchâtel-Paris, 1956.
[524] DIX (G.), *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1954 (anglo-católico).
[525] DUCHESNE (L.), *Origines du culte chrétien*, 4.ª ed., Paris, 1908, e 5.ª ed., Paris, 1920 (importante, porém antiquado).
[526] DUGMORE (C. W.), *The influence of the Synagogue on the divine Office*, Oxford, 1944.
[527] GAVIN (F.), *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londres, 1928 (estas duas obras são importantes do ponto de vista do substrato judaico da liturgia cristã).
[528] GOGUEL (M.), *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910.
[529] GRABAR (A.), *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* (I: Architecture; II: Iconographie; III: Album), 3 vols., Paris, 1946.

[530] HAMMAN (A.), *La prière*. II: *Les trois premiers siècles*, Paris-Tournai, 1963.
[531] HAMMAN (A.), *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1962.
[532] HANSSENS (J. M.), *La liturgie d'Hippolyte*, Roma, 1959.
[533] JEREMIAS (J.), *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 3.ª ed., Göttingen, 1958.
[534] JUNGMANN (J. A.), *Missarum sollemnia*, tradução francesa, revista e atualizada segundo a 3.ª ed. alemã, 3 vols., Paris, 1956 (interessante para a história da liturgia).
[535] JUNGMANN (J. A.), *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, 1962.
[536] KING (A. A.), *The Liturgy of the Roman Church*, Londres, 1957.
[537] KLAUSER (Th.), *Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn, 1949.
[538] LAMPE (G. H. W.), *The Seal of the Spirit. A study in the Doctrine of Baptism in the New Testament and the Fathers*, Londres, 1951 (importante, responde a G. DIX).
[539] LIETZMANN (H.), *Messe und Herrenmahl*, 2.ª ed., Berlim, 1955 (importante, tese pessoal e bastante sugestiva).
[540] LOHSE (B.), *Das Passafest der Quartodecimaner*, Gütersloh, 1953.
[541] LUCIUS (E.), *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, Paris, 1908.
[542] OESTERLEY (W. O. E.), *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925 (cf. n.º [527]).
[543] POURRAT (P.), *La spiritualité chrétienne*. I: *Des origines de l'Église au Moyen Age*, 3.ª ed., Paris, 1943.
[544] PREISKER (H.), *Christentum und Ehe in den drei Jahrhunderten*, Berlim, 1928.
[545] RORDORF (W.), *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttags im ältesten Christentum*, Zurique, 1962.
[546] SRAWLEY (J. H.), *The Early History of the Liturgy*, 2.ª ed., Cambridge, 1949.
[547] STEWART (B.), *The Development of Christian Worship*, Londres, 1953.
[548] WATTEVILLE (J. de), *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel, 1966.
[549] WINDISCH (W.), *Taufe und Sünde im ältesten Christentum*, Tübingen, 1908.

LIVRO II

O CONHECIMENTO ADQUIRIDO

PRIMEIRA PARTE

O JUDAÍSMO, DA INSURREIÇÃO DOS MACABEUS À VITÓRIA DA IGREJA

CAPÍTULO I

O Quadro Histórico

1. Os começos do judaísmo

Os historiadores comumente usam o termo judaísmo para designar a forma que tomou a religião do povo judeu após a ruína do primeiro Templo (586 a.C.) e o cativeiro em Babilônia, ao passo que, referindo-se ao período anterior, costumam falar em religião de Israel. O emprego de diferentes designações não deve, porém, fazer com que se perca de vista a continuidade que existe entre todas as etapas dessa evolução, apesar das divisões assinaladas pelos acontecimentos. Não obstante, a essas divisões correspondem, sob certos aspectos, diferenças bastante profundas.

Desde sua instalação na Palestina até o cativeiro, e a despeito da pressão de vizinhos muitíssimo mais fortes, os israelitas haviam conseguido manter uma relativa independência nacional nos limites do reino que fundaram, mais tarde cindido em dois pelo cisma. Com base nesse quadro nacional, cujos marcos geográficos eram formados pelas fronteiras da Palestina, praticavam uma religião que desde o início se caracterizara pelo acentuado cunho étnico. Em virtude do pacto do Sinai, que os unira a Deus, os hebreus consideravam-se o povo eleito. Havia perfeita correspondência entre nação e religião. O esforço dos profetas, guias espirituais da nação hebraica, reconhecidos de forma mais ou menos espontânea conforme o ambiente e o momento de sua atuação, visou preservar o patrimônio religioso de Israel contra quaisquer influências estrangeiras e defendê-lo de

toda contaminação oriunda do substrato cananeu, no momento em que certos dirigentes políticos se inclinaram a tolerar, ou mesmo encorajar, essa contaminação. A estirpe desses personagens, iniciada no século VIII e prolongada até depois do regresso do exílio, ressalta, de um período a outro, a continuidade a que nos referimos.

Enquanto, porém, a intransigência religiosa dos profetas isolava Israel do mundo circundante, a mensagem que alguns deles proclamavam estava dirigida a todos os povos e anunciava o dia em que os pagãos iriam juntar-se aos judeus na adoração do Deus único. Particularismo suspicaz e universalismo receptivo, foram esses os dois aspectos suscetíveis de revestir o judaísmo, que, no decurso dos séculos seguintes, sempre se mostraria impelido nessas duas direções opostas. De fato, em sua história, essa tensão aparece como traço dominante.

A vitória de Ciro sobre Nabônida (539) teve por conseqüência o retorno à Palestina de parte dos judeus que haviam sido deportados para Babilônia. Com o consentimento e proteção dos soberanos persas, edificou-se em Jerusalém o segundo Templo, centro da vida religiosa judaica e, ao mesmo tempo, símbolo do renascer nacional. Contudo, não se tratava de um mero retorno à gloriosa época de Salomão: o judaísmo desenvolveu-se, ao contrário, sob condições totalmente novas. Israel voltara à terra dos ancestrais, mas à custa de sua independência. De início, a Palestina integrou-se no império persa, cuja política era em geral de tolerância para com a religião dos súditos. Após as conquistas de Alexandre, passou sucessivamente à autoridade dos lágidas e dos selêucidas, num quadro mais amplo em que se verificava considerável mistura de populações. Estrangeiros — funcionários, soldados, comerciantes — instalavam-se em território israelita, enquanto parte dos exilados judeus preferia permanecer na Babilônia, onde se multiplicavam. Em contínuo movimento de emigração, do qual o exílio nada mais fora que a primeira fase, os judeus disseminaram-se em todas as direções. Importantes colônias judaicas instalaram-se nas grandes cidades do Oriente Próximo, depois nas da bacia ocidental do Mediterrâneo.

Assim, no interior ou fora de sua pátria, os judeus experimentaram contato permanente e direto com diferentes civilizações (egípcia, mesopotâmica, persa e, sobretudo, a grega, em seguida a romana), todas elas participantes, acima de suas dessemelhanças, do mesmo caráter pagão, o que do ponto de vista judaico representava um vício em sua própria origem. A fim de evitar suas perniciosas influên-

cias, os dirigentes religiosos de Israel empenharam-se em reforçar a observância da lei mosaica, barreira protetora do povo eleito. O movimento profético, do qual alguns representantes haviam adotado, a princípio, uma atitude bastante reservada, até mesmo crítica, quando não abertamente negativa, em relação às instituições rituais, em particular ao culto sacrifical, e pregado uma religião mais interior e espiritualizada, acabou por confundir-se com a poderosa corrente legalista e ritualística, responsável pelas feições definitivas que tomou o judaísmo após o exílio. De resto, ambos perseguiram, embora a princípio por caminhos diferentes, o mesmo objetivo: manter, acima de todo compromisso, a pureza da religião tradicional.

Tais precauções, entretanto, não chegaram a impedir a atuação das influências externas. À medida que se dava a instalação definitiva do reino da Lei, percebe-se que também se formava no judaísmo um corpo de doutrina, parcialmente constituído de elementos estrangeiros tomados de empréstimo, em especial do Irã e da Grécia. Não é seguro que, neste ponto, se trate de fenômenos simplesmente paralelos, e de certa forma antagônicos, pois às vezes — como adiante teremos ocasião de comprovar — os mesmos círculos que rivalizavam em legalismo professavam, ao mesmo tempo, doutrinas importadas do exterior. Advém daí a impressão de que as duas tendências ser condicionavam mutuamente: precisamente na condição de o monoteísmo ser salvaguardado, na prática, por uma escrupulosa observância, é que o judaísmo pôde, sem risco, no plano da especulação teológica, enriquecer de contribuições estrangeiras uma doutrina assaz pobre em sua origem.

2. O conflito com o helenismo: A insurreição dos macabeus

Essa evolução, porém, não se operou sem choques. Dois fatos essenciais assinalam, na história do judaísmo, o início do período de que se ocupa esta obra:

a) A composição do livro de Daniel, situada em torno de 165 a.C., o que provavelmente o torna o mais recente dos escritos acolhidos no cânon da Bíblia hebraica. Daí em diante começa o período algumas vezes denominado intertestamentário, que se distingue por uma série de escritos, os apócrifos e pseudo-epígrafos. Dentre estes, alguns foram incorporados à Bíblia grega pelos judeus da diáspora,

e aceitos posteriormente pela Igreja católica. Ao contrário, os rabinos da Palestina, seguidos pelos reformadores protestantes do século XVI, negaram-lhes, em bloco, todo valor canônico.

b) Uma aguda crise, cujo eco nos chega justamente através de Daniel: trata-se do confronto dramático entre as forças religiosas de Israel e do helenismo.

Nessa época, achando-se a Palestina sob o domínio dos soberanos selêucidas da Síria, foi submetida sem reservas à mesma política de helenização radical que Antíoco IV Epifânio (175-164) praticava no conjunto de seus Estados. Incapaz de compreender a posição particular dos judeus e as exigências de seu monoteísmo, empregou ele, para atingir os objetivos daquela política, uma brutalidade comparável à sua inépcia. As dissensões internas do povo judeu forneceram-lhe o pretexto para uma intervenção armada. Pilhou o Templo e interrompeu os sacrifícios do culto. Em seguida, proibiu os ritos tradicionais, a circuncisão, a observância da Lei, perseguindo e massacrando os que continuavam a praticá-los. Finalmente, instalou no Tempo "a abominação da desolação", ou seja, o culto idolátrico de Zeus.

Até então, o helenismo contara com numerosos adeptos entre os judeus, sobretudo na aristocracia. "Alguns dentre o povo se apressaram a procurar o rei, que lhes deu autorização para observar os costumes pagãos... e eles renegaram a santa aliança, associando-se aos pagãos" (1 Macabeus 1,13-15). Renunciar aos usos judaicos em troca dos pagãos era afastar-se do Deus único, primeiro passo em direção à apostasia. Nesse sentido, a tentativa, realizada por Antíoco, de colocar Zeus no lugar de Iahweh representava a conclusão natural de uma política cujas primeiras manifestações encontraram a opinião judaica dividida. Mas seu efeito foi um assomo de fervor religioso e, ao mesmo tempo, de orgulho nacional. Contra os helenizantes, oportunistas ou de boa-fé, os *hasidim* (os piedosos) ergueram o estandarte da revolta com o apoio das massas populares. A rebelião começou na pequena cidade de Modin, por iniciativa do sacerdote Matatias (167). Morto este, seu filho Judas, dito Macabeu (o significado do epíteto talvez seja "martelador"), assumiu a chefia da insurreição. Durante cerca de um século, numa Palestina de novo praticamente independente sob a suserania muito teórica dos reis de Antioquia, seus descendentes conseguiram manter-se no poder, formando a dinastia real e sacerdotal dos macabeus, também chamada dinastia dos asmoneus, do nome de Asmon, avô de Matatias.

3. A Palestina romana

Entrementes, por força de uma série de conquistas, o poderio de Roma implantara-se na Ásia Menor, e as perenes disputas entre os príncipes selêucidas favoreceram a extensão de seu protetorado à Síria. Quando Pompeu transformou esta província (65), nela englobou a Palestina. Daí em diante, até o final do período de que nos ocupamos, a sorte palestina estaria vinculada ao destino de Roma. Sob os últimos asmoneus, sumos sacerdotes e etnarcas dos judeus, e sob Herodes o Grande, amigo e aliado do povo romano (37-4 a.C.), e o neto deste, Herodes Agripa (41-44 d.C.), a Palestina foi um Estado vassalo. A partir de 6 d.C., os territórios palestinos, governados por um procurador, passaram a constituir uma província, a Judéia propriamente dita, o que voltou a acontecer quando morreu Herodes Agripa, mas a Galiléia e Samaria só se organizaram como tal nesta última data.

Junto ao procurador subsistia uma autoridade indígena, o Sinédrio. Como supremo tribunal de justiça, presidido pelo sumo sacerdote em exercício, eram de sua competência todos os casos relativos à lei mosaica, que regia a vida individual e coletiva dos judeus. Este último vestígio de independência desapareceu em conseqüência da insurreição de 66-70, que, tendo visado à independência, resultou na devastação de Jerusalém e do Templo pelas legiões de Tito, bem como na extinção simultânea do sacerdócio. A Palestina foi colocada sob o regime de administração direta, com o procurador substituído por um legado, não mais existindo qualquer autoridade judaica reconhecida oficialmente por Roma. Na época de Adriano, produziu-se outra revolta (132-135). Chefiada por Bar Cochba, que se arvorou em Messias, terminou igualmente de modo catastrófico: sobre as ruínas de Jerusalém foi erguida uma cidade pagã. A autoridade do patriarca ou etnarca, que desde o final do século II recebia de Roma a investidura, estendeu-se a todos os judeus, fosse qual fosse seu local de residência; mas, privada das bases territoriais, exerceu-se meramente no âmbito espiritual. Quase vinte séculos decorreriam até que de novo se reconstituísse na Palestina um Estado de Israel.

CAPÍTULO II

CRENÇAS E INSTITUIÇÕES FUNDAMENTAIS

1. Monoteísmo e ortopraxia

Em comparação com o bem complexo sistema doutrinal do cristianismo, particularmente sob a forma católica, o judaísmo evidencia uma simplicidade muito grande, e mesmo deficiência, visto que jamais elaborou um minucioso catecismo, nem ao menos uma confissão de fé obrigatória e unanimemente reconhecida. O dogma judaico reduz-se a duas afirmações essenciais, a da unidade de Deus e a da eleição de Israel, que se encontram como que resumidas e combinadas na solene declaração do Deuteronômio (6,4): "Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor", integrada na liturgia já em inícios de nossa era, e que ainda hoje recebe a mesma ênfase na devoção cotidiana do judeu piedoso.

O Deus assim proclamado é o criador do universo, que se revela através de suas obras e cuja glória os céus anunciam (Salmos, 19,1). Concebido como ser pessoal e todo-poderoso, é um Deus justo, terrível e cioso, mas também um Deus de misericórdia. Convém, portanto, temê-lo e amá-lo ao mesmo tempo, pois se o temor ao Senhor é o princípio da sapiência, o amor a Deus é o mandamento fundamental, que tem como corolário o amor ao próximo. O próximo significa qualquer homem, visto que todos são feitos à imagem de Deus; porém, acima de tudo, significa o judeu, o membro da comunidade santa, porque esse Deus que criou e domina o universo, a humanidade inteira, é simultaneamente o Deus de Israel, que ele escolheu

entre todas as nações como seu povo. Essa situação de privilégio concretizara-se pela aliança concluída no Sinai e pela Lei, documento de constituição dessa aliança. Ser judeu não quer dizer simplesmente crer no único Deus, mas também cumprir seus mandamentos. O critério da prática é determinante. Com freqüência define-se o judaísmo como uma ortopraxia, mais que como uma ortodoxia, pois é, em primeiro lugar, o serviço de Deus, tal como Ele próprio o codificou, em todos os pormenores da vida pública e privada.

2. O templo

Considerado sob o aspecto ritual, esse serviço divino atingia o ponto culminante nas solenes liturgias do Templo de Jerusalém, santuário único e sem imagens do Deus único e invisível. Reconstruído após o exílio, ampliado e embelezado por Herodes o Grande, o Templo evocava, sob o domínio estrangeiro, glorioso reinado de Salomão e a época da independência. Era o santuário nacional, em cujo recinto os pagãos não tinham o direito de penetrar. Em princípio, a totalidade da população palestina participava do culto cotidiano; para isso dividia-se em classes, que se alternavam no culto. Cabia, contudo, à casta sacerdotal a direção efetiva de todas as cerimônias do culto. Os sacerdotes, descendentes de Aarão, eram assistidos pelos levitas, membros da tribo de Levi, que se encarregavam sobretudo da parte instrumental e coral do culto: admite-se, em geral, que o saltério canônico representa a compilação litúrgica oficial do segundo Templo.

Ocupando o ápice da hierarquia sacerdotal, o sumo-sacerdote conservava apreciável prestígio, se bem que a função houvesse perdido o caráter hereditário desde o fim da dinastia dos asmoneus, e que sua nomeação a princípio feita por Herodes, coubesse em seguida aos governadores romanos. Ele era o único que, uma vez por ano, no dia das Expiações, podia penetrar no recinto mais sagrado do Templo, o Santo dos Santos, onde, na presença divina, rogava o perdão pelos pecados do povo. Como presidente do Sinédrio, desempenhava o papel de chefe da nação judia perante os ocupantes estrangeiros. Contudo, a influência assaz da altiva aristocracia sacerdotal achava-se em declínio não apenas no próprio Sinédrio, como, de modo geral, na Palestina e em todo o mundo judaico, superada pela dos escribas e doutores da Lei. Sob certos aspectos, essa rivalidade refletia-se no dualismo das instituições do culto, de um lado o Templo, de outro a Sinagoga.

3. A sinagoga

As origens da instituição sinagogal ligam-se à Diáspora ou Dispersão: segundo toda probabilidade, coincidem cronologicamente com o exílio. Em sua essência, a sinagoga correspondia à necessidade de proporcionar a todos os judeus, independentemente do local em que residissem, a oportunidade de se reunir para a prática em conjunto da religião. Entretanto, a interdição de oferecer sacrifícios fora de Jerusalém impunha naturalmente ao culto da sinagoga uma grande diferença em relação às formas e à estrutura do culto praticado no Templo. Se se define o judaísmo como a religião da Bíblia, do Livro revelado, isto é, não apenas como a religião codificada no Livro, mas também como aquela cuja razão de ser e cujo centro é constituído pelo Livro, então a sinagoga representa sua expressão mais perfeita, por ser, ao mesmo tempo, o lugar, santuário e escola onde se lê, medita e comenta o Livro. Aí não existe sacerdócio; seu lugar é ocupado pelos sábios, os rabinos, versados nos livros santos e aptos a comunicar às suas ovelhas a essência desses livros. Também não existem sacrifícios, mas um culto totalmente espiritual, em que as preces alternam com o canto dos salmos, as leituras bíblicas, os comentários ou o sermão. Em suas linhas gerais e nos seus elementos básicos, a liturgia sinagogal hoje praticada já estava fixada, sem dúvida, no início de nossa era.

No começo, a sinagoga apenas devia completar e substituir o Templo entre a imensa maioria de judeus para quem era impossível freqüentá-lo com regularidade. Havia uma em cada aldeia palestina, e muitas em Jerusalém, uma das quais localizada no próprio recinto do Templo, conforme a tradição rabínica. Todavia, à medida que se acentuava a tensão entre o sacerdócio e os doutores, as duas instituições, encaradas a princípio como complementares, tornaram-se rivais. Tal rivalidade corresponde — embora não haja coincidência absoluta — à que existia entre as duas seitas ou tendências principais do judaísmo, os saduceus e fariseus.

CAPÍTULO III

AS SEITAS DA PALESTINA

1. Definição

Aplicado às realidades judaicas do começo da nossa era, o termo seita não possui exatamente o significado que tem no vocabulário cristão. Uma seita cristã é um grupo dissidente, em geral de efetivos modestos, cuja divergência define-se quer em relação à Igreja católica (ou à ortodoxa oriental), quer em relação às grandes denominações oriundas da Reforma. A dissidência constitui precisamente sua característica particular. No judaísmo de há vinte séculos, ao contrário, parece ter sido excepcional que as tendências à diferenciação provocassem cismas: o mais conhecido entre estes é o dos samaritanos, cujas origens, assaz obscuras, situam-se em um período bem anterior àquele de que nos ocupamos. Além desse, é possível entrever, mais do que efetivamente compreender, na periferia do judaísmo, pequenos grupos propriamente sectários e, às vezes, de caráter sincrético.

Por outro lado, devido precisamente a seu escasso conteúdo doutrinal e à ausência de uma autoridade com a força necessária para impor a todos seus pontos de vista, o judaísmo era suscetível de interpretações diversas, igualmente legítimas desde que acatassem os princípios fundamentais da fé e a observância da Lei: daí se originaram as grandes seitas judaicas. Não obstante uma tendência às excomunhões recíprocas, essas seitas coexistiram com maior ou menor dificuldade, sem que nenhuma delas conseguisse excluir as demais.

O historiador judeu Flávio Josefo descreveu quatro: saduceus e fariseus, que conhecemos também através dos evangelhos, essênios e zelotes. As duas primeiras representam o judaísmo oficial, ao passo que as outras, em posição marginal, se aproximam mais do que comumente se entende por seita. Josefo, porém, embora não dissimule nem a simpatia que dedicava aos fariseus e essênios, nem sua aversão pelos zelotes, a todas aplica a designação de *haíresis*, que transformamos em "heresia", mas que a princípio não apresentava conotação pejorativa e significava apenas escolha, opção, escola filosófica ou religiosa. Foi exatamente esse termo que o latim traduziu por *secta*.

2. Saduceus e fariseus

Os saduceus provinham essencialmente da aristocracia sacerdotal. Seu nome parece derivar do de Sadoque, sumo-sacerdote na época de Salomão. Quando desapareceram da cena histórica, após a ruína do Templo, em 70, sua influência já se encontrava em declínio. Como integrantes da alta administração, zelosos ao extremo quanto à manutenção da ordem pública, mesmo que esta fosse romana, os saduceus parecem ter manifestado escassa sensibilidade em relação à mensagem dos profetas e a todas as sutilezas do messianismo. Basicamente, conservadores, tanto em religião quanto em política, limitavam-se às Escrituras canônicas e se atinham a uma interpretação literal da Lei. Josefo declara que negavam toda vida futura, mas talvez o Novo Testamento forneça uma imagem mais exata de sua posição ao dizer que não acreditavam na ressurreição. Do mesmo modo, repudiavam a avançada angelologia professada em certos setores do judaísmo, a qual, a título idêntico àquele das doutrinas relativas ao outro mundo, representava uma inovação com respeito às camadas pré-exílicas da religião israelita.

Acerca desses pontos, como de muitos outros, os saduceus achavam-se em oposição frontal aos fariseus (hebraico *perushim*, os "separados"), cujos ancestrais, ao que tudo indica, devem ser procurados entre os hasidim da insurreição dos macabeus. Pequeno grupo minoritário quando de seu surgimento, os fariseus pouco a pouco estenderam sua influência sobre toda a vida religiosa de Israel, dentro e fora da Palestina. Depois da catástrofe do ano 70, uma vez eliminadas as outras tendências pelo próprio curso dos acontecimentos, farisaísmo e judaísmo tornaram-se praticamente sinônimos, como até hoje: o judaísmo deve sua sobrevivência aos fariseus.

Os evangelhos qualificam os fariseus de hipócritas e apresentam-nos como maníacos obcecados por uma estéril casuística, vítimas de um meticuloso formalismo e incapazes de distinguir o essencial do acidental: presos à letra da Lei, negligenciavam-lhe o espírito, colocando em pé de igualdade os grandes imperativos da lei moral e as minúcias das prescrições rituais, quando não atribuíam prioridade a estas últimas. Nem tudo é falso nesse retrato, que, no entanto, por muito incompleto, se revela tendencioso, apreendendo unicamente os defeitos do farisaísmo, aliás bem aparentes, e ignorando seus elementos positivos. Em grande parte, a pesquisa moderna reabilitou os fariseus.

Sua vida religiosa centrava-se na meditação e na prática da Lei, com a preocupação dominante de precisar as condições em que esta se aplicaria às diversas situações que porventura surgissem sem terem sido previstas, em todos os pormenores, pelo legislador. Por isso, a casuística representava um elemento essencial da doutrina farisaica. Porém, ao se esforçar por esclarecer as regras gerais contidas na Lei, o farisaísmo foi além do texto escrito: daí a importância atribuída à tradição, complemento necessário da Lei, a qual explicita, e parte integrante da revelação do Sinai. Oralmente transmitida de geração a geração e continuamente enriquecida pelos ensinamentos dos sucessivos rabinos, essa tradição era objeto de revisões incessantes e articulava-se em tendências diversas, umas de acentuado rigorismo, outras mais propensas à transigência. Ao findar o período de que nos ocupamos, ela acaba por ser igualmente codificada, por escrito, na Mishna e no Talmude. Ante o imobilismo saduceu, a noção farisaica de tradição se apresenta como fator de desenvolvimento e, em muitos pontos de vista, de progresso.

No plano da prática, a tradição expressava-se em uma espécie de concorrência e uma multiplicação de observâncias, interpretadas simultaneamente como garantia e sinal das bênçãos divinas, destinadas a acentuar a separação entre o povo eleito e os pagãos impuros, ao erguer "uma barreira em torno da Torá". Em matéria de crença, os fariseus professavam certas idéias que tinham escasso ou nenhum apoio na Escritura. Criam em particular na ressurreição, quer na de todos os homens, quer na dos justos somente, e pregavam uma angelologia bastante precisa e estruturada, ambas as doutrinas claramente impregnadas de influências estrangeiras, sobretudo iranianas. Entre o isolacionismo ritual dos fariseus e o caráter bastante aberto de suas posições doutrinais, a contradição é apenas aparente: exatamente por-

que, em função do primeiro, achavam-se imunes a todo sincretismo, era-lhes, possível acolher, de modo talvez inconsciente, formas de pensamento estranhas ao velho substrato bíblico.

3. Zelotes e essênios

A atitude dos fariseus perante a autoridade estrangeira instalada na Palestina parece ter sido, em geral, reservada. Sem dúvida, intimamente a detestavam e aguardavam confiantes a hora da libertação, mas por maior que fosse sua esperança acreditavam que nada além da piedade e das preces poderia apressar-lhe a realização. Nesse aspecto, afastavam-se dos zelotes, com os quais, no dizer de Josefo, encontravam-se de acordo em todos os outros pontos. A seita dos zelotes surgira em 6-7 d.C., no momento em que, organizada a Judéia como província romana, Judas o Galileu fomentou uma insurreição, rapidamente reprimida. Representava a forma virulenta do nacionalismo judaico. Ao se recusar a reconhecer todo poder humano, os zelotes eram, mais do que anarquistas, defensores de uma teocracia cuja instauração supunha a prévia eliminação dos ocupantes pagãos, cujo advento eles sentiam-se obrigados a promover pela força. Assim, pregavam o ódio aos estrangeiros e incentivavam a ação violenta, praticando-a por vezes: alguns deles, cognominados sicários, recorriam ao punhal. Em larga medida, os zelotes contribuíram para suscitar a agitação que, de incidente em incidente, estimulada pela brutal incompreensão de certos governadores, desembocou na grande revolta de 66 e na catástrofe de 70. Decerto as condições econômicas e sociais desempenharam seus papéis na gênese da seita, cujos seguidores, ao que tudo indica, foram recrutados nas camadas mais miseráveis do proletariado rural palestino. Impossível pôr em dúvida sua piedade e patriotismo; uma, aliás, alimentava o outro. Mas também não se pode contestar seu fanatismo.

À primeira vista, havia total oposição entre zelotes e essênios a quem Josefo descreveu como delicados objetores de consciência. Sobre este ponto, assim como em tantos outros, as informações de Josefo e de outros autores antigos estão a requerer uma releitura crítica, à luz dos recentemente descobertos manuscritos do Mar Morto. Tem-se, com efeito, por quase certo que estes provieram da seita dos essênios ou de um dos seus ramos. Verdade que a imagem dos essênios apresentada pelos manuscritos não coincide, em todos os pormenores, com a proporcionada pelas demais fontes, mas as analogias são suficientemente numerosas e precisas para não deixar lugar a qualquer hesitação.

Os essênios representavam uma forma bastante original de judaísmo. Viviam à margem da vida religiosa oficial, longe de Jerusalém. A principal base de apoio da seita localizava-se em pleno deserto, em Qumran, nas margens inóspitas do Mar Morto. Tal segregação voluntária, seu ensinamento esotérico, a desconfiança que professavam em relação aos outros judeus, considerados quase tão impuros como os pagãos, a altiva convicção de que só eles — pequeno grupo de eleitos — eram o verdadeiro Israel, tudo isso lhes confere características de seita, no sentido que habitualmente damos à palavra. Nem por isso Josefo deixa de considerá-los como representantes perfeitamente autênticos do judaísmo.

Não obstante a controvérsia em torno da etimologia de seu nome admite-se em geral que as origens da seita se vinculam à insurreição dos macabeus: seria bem possível ver nos hasidim os antepassados tanto dos fariseus quanto dos essênios. Estes, porém, diversamente dos primeiros, conservaram-se até o fim na situação de um agrupamento marginal. Por outro lado, o título de filhos de Sadoque, que atribuíam a si próprios e que encontramos com freqüência nos manuscritos do Mar Morto, além de evocar o nome dos saduceus, sugere que ambas as seitas se prevaleciam do sumo-sacerdote Sadoque. Na realidade, provavelmente o núcleo primitivo da seita dos essênios fora constituído por famílias sacerdotais que se colocaram na oposição quando os asmoneus, ao associar o pontificado supremo à realeza, tornaram-no hereditário. Tal atitude fez com que fossem hostilizados intermitentemente: é possível que o Mestre de Justiça — mencionado pelos textos de Qumran, e que parece haver desempenhado papel capital na organização da seita, embora tenha sido impossível, até o presente, penetrar seu misterioso anonimato — tenha morrido como mártir, em virtude de uma perseguição promovida pelo sacerdócio de Jerusalém. Contudo, no início da era cristã, a seita gozava de uma existência tranqüila, possuindo certo número de filiais disseminadas na Palestina. Após o ano 70, perdemo-la de vista.

Freqüentemente comparou-se a organização dos essênios à duma ordem monástica; viviam em grupos de cenobitas, praticando o celibato e a comunidade de bens, de acordo com uma regra bastante estrita que reservava aos sacerdotes papel determinante na administração da seita. Antes de obter a integração definitiva, os neófitos deviam atravessar um período probatório e uma espécie de noviciado; depois de se comprometerem, mediante um juramento solene, a cumprir a Lei e a regra da seita, e a não divulgar seus ensinamen-

tos, participavam dos banhos rituais e dos banquetes sagrados, em que nenhum profano era admitido. Sua jornada, iniciada ao alvorecer com uma prece em frente ao sol nascente, dividia-se entre o trabalho manual e as atividades espirituais. As refeições eram tomadas em comum. Ocupava-se a noite com orações e com leituras e comentários da Lei e de outros textos sagrados, tanto os canônicos quanto os da seita. Os essênios, como todos os judeus, suspendiam toda atividade profana no dia de sábado, exclusivamente dedicado a render graças a Deus e a meditar em seus mandamentos.

Apesar de serem, no fundamental, idênticos aos do culto doméstico ou sinagogal, os ritos da seita certamente assumiam um significado particular. O calendário, distinto do de Jerusalém, talvez fosse o que outrora se observara no Templo, cujo abandono pelo sacerdócio oficial possivelmente contribuíra para a secessão da seita. Com relação ao Templo, os essênios mantinham uma atitude de acentuada reserva, senão de franca hostilidade, pois embora sem chegar a condená-lo por princípio, consideravam-no, no mínimo, profanado por um sacerdócio indigno, e seus ritos particulares representavam, sem dúvida, uma deliberada transposição das liturgias de Jerusalém.

Os documentos de Qumran acrescentaram preciosos dados às indicações, bastantes vagas, que Josefo e Filão nos fornecem sobre as crenças dos essênios. Além de fragmentos da maioria dos livros canônicos do Antigo Testamento e de diversos pseudo-epígrafos (Jubileus, Henoc, Testamentos dos doze patriarcas), facultaram-nos escritos até então ignorados (Hinos, Manual de Disciplina, livro da Guerra), redigidos no interior da seita. Tais escritos ostentam a marca de influências estrangeiras, principalmente iranianas, ainda mais nítida que entre os fariseus. Ela parece claramente na Instrução sobre os dois Espíritos, em que se reflete o dualismo masdeísta, adaptado às exigências do monoteísmo bíblico. A mesma tendência se reflete no código de ética dos essênios, com sua rígida oposição entre as virtudes e os vícios, entre a carne e o espírito, e com seu ascetismo rigoroso. A exemplo dos fariseus, os essênios professavam a ressurreição e a vida futura, mas excediam-nos em matéria de observâncias rituais e de zelo legalista. Viviam à espera do final dos tempos, convencidos de serem "o resto" de Israel e prontos para travar o combate supremo com as hordas de Satã. Não há dúvida de que pelo menos alguns, inflamados por essa atmosfera de exaltação escatológica e talvez suscetíveis ao contágio zelote, acreditaram, em 66, haver chegado o dia de Iahweh, juntando-se aos insurretos. Em todo caso, o "mosteiro"

de Qumram foi destruído durante a guerra, e a inspiração belicosa de um ou outro manuscrito induz a crer que a seita não manteve uma fidelidade inabalável a seu ideal de não-violência. Ao que parece, sucumbiu em meio à tormenta, da mesma forma que os zelotes e, por razões distintas, que os saduceus.

Tais seitas, sucintamente descritas, nada mais foram que pequenos grupos minoritários. Josefo fornece, para o seu tempo, as cifras de seis mil fariseus e quatro mil essênios, e afirma que os saduceus eram bem pouco numerosos, o que equivale a dizer que a massa dos judeus não pertencia a qualquer seita. Nem tudo, porém, se reduz às cifras. Na realidade, por certo com exceção dos saduceus, as seitas representam o elemento vivo e como que o fermento do judaísmo dessa época; sua influência irradiou-se muito além de seus próprios conventículos. A crise do ano 70 consagrou a vitória dos fariseus, pela eliminação de seus rivais. Entretanto, mesmo antes eles já vinham modelando o judaísmo à sua imagem. Quanto aos essênios, o caráter esotérico de sua doutrina e a vida reclusa que levavam não os impediram de imprimir a sua marca tanto no judaísmo quanto — vê-lo-emos adiante — no cristianismo nascente.

CAPÍTULO IV

MESSIANISMO E APOCALÍPTICA

A insurreição do ano 66 demonstra que os zelotes, por mais modestos efetivos com que contassem enquanto partido organizado, eram capazes de arrastar à louca aventura uma larga proporção do povo judeu. Exceção feita aos saduceus, pouquíssimos setores da opinião palestina teriam, de fato, permanecido imunes à esperança escatológica, que os atingia em maior ou menor grau. Alimentada pelo domínio estrangeiro, que se encarava como um escândalo na Terra Santa, essa esperança assumia, por certo, diferentes matizes de uma seita a outra em meio às massas não pertencentes a nenhuma delas. De qualquer modo, criava entre todos os judeus um vínculo afetivo, que reforçava a solidariedade advinda da prática de uma mesma observância e da fé no mesmo Deus, nutrindo-se, ao mesmo tempo, de uma e de outra: não seria possível que Deus abandonasse para sempre seu povo a um domínio ímpio; mais cedo ou mais tarde iriam manifestar-se seu poder e seu justiça; quanto mais zelo mostrassem seus eleitos em cumprir seus mandamentos, tanto maiores seriam o empenho e a rapidez com que ele os livraria. Assim, parece ter-se amplamente difundido a convicção de que estava próximo o fim dos tempos.

1. O mundo vindouro

Ao esboçar uma representação da escatologia judaica, arriscamo-nos a atribuir-lhe um aspecto sistemático e uma coerência que, na

verdade, nunca teve. Sob certos aspectos, ela representa a conclusão do movimento profético, mas, por outro lado, aí aparece com a mesma nitidez a marca das influências estrangeiras e, uma vez mais, sobretudo masdeístas. Encontramo-la expressa numa ampla corrente de literatura apocalíptica, desenvolvida principalmente a partir do século II a.C. e da qual o Apocalipse de João, incorporado ao Novo Testamento, constitui o mais conspícuo testemunho. A despeito de sensíveis divergências entre os escritos, é possível destacar mais ou menos claramente as linhas fundamentais do grande drama final, tal como o imaginavam os visionários. Como as forças do mal abalaram a ordem divina instaurada no universo, necessário se torna restabelecê-la em sua integridade, instaurando na terra o Reino dos Céus. Um acúmulo crescente de calamidades, nacionais e cósmicas, constitui o prelúdio inevitável ao Dia da Eternidade, quando se assistirá à exterminação dos maus, ao fim da dispersão, com o regresso dos judeus à Palestina enfim libertada e, numa Jerusalém mais gloriosa que nunca, ao advento de uma era de prosperidade, paz, felicidade e justiça, retorno à felicidade paradisíaca de que o mundo gozara em suas origens. Eis os traços essenciais dos tempos messiânicos, cuja duração os apocalipses geralmente determinam — a estimativa mais comum é a de mil anos. Trata-se, contudo, somente do primeiro ato da era escatológica propriamente dita, momento da instauração do "mundo vindouro", em que uma espécie de segunda criação, de palingenesia universal, dará surgimento a nova terra e novos céus, submetidos à soberania exclusiva e sem limites de Deus.

Na fronteira desses tempos finais situava-se a ressurreição, quer dos justos, unicamente, quer de todos os homens, caso em que ela desembocava nas grandes sessões do Juízo Final, que iria determinar a separação entre os bons e os maus, uns destinados à eterna beatitude, os outros à eterna danação ou ao aniquilamento. Por outro lado, tal veredicto seria apenas a ratificação do destino reservado aos defuntos entre o momento da morte e o da ressurreição. Com efeito, de acordo com uma concepção amplamente difundida nessa época, os mortos já conheciam os tormentos ou a felicidade, conforme estivessem no inferno ou no paraíso. Desse ponto de vista, no que toca aos bem-aventurados, o pensamento judaico apresentava-se próximo à idéia que os gregos faziam da imortalidade. Para a maior parte dos judeus, no entanto, era difícil assimilar a noção de uma alma totalmente desencarnada e definitivamente privada de um corpo, mesmo que esse corpo diferisse do corpo carnal; daí que tendesse

a prevalecer, tanto no judaísmo quanto no cristianismo nascente, a idéia de uma ressurreição universal dos justos e dos pecadores, separada da morte corporal por um estado intermediário de espera.

2. O messias

Apesar dessas formulações, é provável que a atenção dos judeus da época estivesse voltada para as realidades mais concretas e mais próximas do Reino messiânico, de preferência às perspectivas propriamente escatológicas. Esperando a desforra das humilhações acumuladas ao longo dos séculos, eles a imaginavam segundo o modelo de seu próprio passado, da gloriosa época do rei Davi. A maioria acreditava que a um autêntico descendente de Davi, distinguido, como ele, com a unção real (messias, em hebraico meshīhā, significa "o ungido"), caberia realizar essa obra de restauração religiosa nacional. Não existia, porém, opinião perfeitamente unânime sobre o assunto. Os documentos de Qumram reconhecem duas figuras messiânicas, o Messias de Israel, soberano temporal, e um sumo-sacerdote escatológico, dualidade que torna manifesta a separação entre monarquia e sacerdócio, fundamental aos olhos dos essênios. Se de fato, como pretendem alguns autores, os essênios reconheciam, de um modo mais ou menos explícito, nesse pontífice da era messiânica, uma reencarnação do Mestre de Justiça, e se, por outro lado, aceitava-se que este morrera como mártir, necessário será concluir que, ao contrário do que comumente se supõe, o judaísmo não exclui totalmente a idéia de um Messias sofredor antes de tornar-se um Messias glorioso.

À indecisão que persiste sobre esse ponto específico contrapõe-se, pelo menos, a certeza de que nem todos os judeus se ativeram à concepção de um Messias davídico puramente humano. Em inícios da era cristã, observa-se que se estava desenvolvendo, uma vez mais sob a influência do Irã, uma corrente de pensamento apocalíptico que colocava no centro do drama derradeiro a figura do Filho do Homem. O significado primitivo da expressão era simplesmente "o homem", mas no contexto apocalíptico ganhou o valor de nome próprio, designando uma misteriosa figura, caracterizada precisa e essencialmente como sobre-humana. Nas Escrituras, o ponto de partida dessa noção encontra-se no livro de Daniel (7,13s), onde o Filho do Homem aparenta ser ao mesmo tempo um indivíduo e uma espécie de figura coletiva, personificação do povo eleito, chamado

a governar os gentios. No livro de Henoc, expressão de um judaísmo mais ou menos esotérico, próximo ao dos essênios, o Filho do Homem assume todo o seu relevo e aparece incontestavelmente como figura individual, celeste e até superior aos anjos, que preexiste à criação do mundo, participa da sabedoria divina e situa-se, de alguma forma, a meio caminho entre o humano e o divino. Descido sobre as nuvens, no final dos tempos, deveria exercer a realeza terrena: alguns imaginavam um reinado eterno, ao passo que outros provavelmente mais numerosos e mais fiéis ao espírito de um judaísmo estritamente teocêntrico, achavam que a ele sucederia o reinado de Deus em pessoa em decorrência da revolução cósmica acima referida. O conjunto de tais especulações foi de suma importância para o desenvolvimento inicial do cristianismo.

CAPÍTULO V

O JUDAÍSMO HELENÍSTICO

1. A diáspora

Ter-se-ia do judaísmo uma visão muito incompleta, caso se limitasse seu estudo à Palestina. De maneira quase ininterrupta, a partir do exílio, um vasto movimento de emigração, ora forçado, ora espontâneo, levara à constituição de importantíssimas colônias judaicas em toda a bacia do Mediterrâneo, assim como além das fronteiras orientais do império, ou seja, na Mesopotâmia e na Pérsia. Ao iniciar-se a era cristã, a maioria absoluta dos judeus encontrava-se na diáspora, cujas principais bases de apoio se localizavam nas grandes metrópoles regionais — Antioquia, Alexandria, Cartago — e na capital, Roma. Embora não se possa contar com nenhum dado numérico exato, tem-se por certo que a diáspora abrangia vários milhões de almas. A crer no escritor judeu Filão, em seu tempo vivia, somente no Egito, um milhão de judeus, que talvez representassem pelo menos um oitavo da população total do país. Em Alexandria, de cinco bairros, dois eram de maioria judaica.

Os judeus possuíam um estatuto oficial (em sua essência, remontava à época de César) que lhes garantia, tanto na diáspora quanto na Palestina, liberdade e proteção do Estado romano para exercer seu próprio culto, além de dispensá-los de tudo o que, em matéria de deveres cívicos, fosse incompatível com as exigências de sua fé; em particular, estavam dispensados dos ritos do culto imperial. Outros privilégios, concedidos outrora pelos soberanos locais, perma-

neceram em vigor sob o domínio romano, em determinadas regiões. No âmbito municipal, particularmente as comunidades judaicas por vezes gozavam dos mesmos direitos que a população pagã, sem por isso ficar sujeitas às mesmas obrigações, na medida em que estas fossem de caráter religioso. Possuíam, ademais, uma organização particular, tanto religiosa — e, como tal, centrada na sinagoga — quanto civil, mas essa organização, ao que parece não era absolutamente uniforme, variando de cidade para cidade e de uma província a outra. Exerciam uma auto-administração, geriam os bens comunitários (locais de culto, cemitérios, etc.) e, ao menos no âmbito civil, possuíam a sua própria jurisdição, baseada na lei mosaica.

Em teoria muito vantajosa, esta situação particular apresentava seus inconvenientes práticos. Com facilidade os pagãos concluíam que os judeus, usufruindo embora todos os direitos inerentes à condição de cidadão, e mais algumas prerrogativas suplementares, não assumiam os correspondentes deveres. Tais privilégios freqüentemente pareciam-lhes incompatíveis com uma vida municipal verdadeira, que se alicerçava na prática comum dos mesmos ritos religiosos. Daí advinha a impressão de se encontrarem ante um corpo estranho, de um Estado dentro do Estado. O modo de vida judaico, condicionado pelo rigor do monoteísmo e pelo cumprimento da Lei — que produziam uma tendência ao isolamento do meio circundante, um particularismo facilmente encarado como desdenhoso e hostil —, alimentava a desconfiança e a animosidade populares. Ridicularizavam-se suas crenças e seus ritos, em particular a circuncisão, e às vezes havia manifestações violentas de anti-semitismo, especialmente em Alexandria. Toleradas e, conforme a ocasião, até mesmo encorajadas pela autoridade local, essas vagas anti-semitas também recebiam estímulo da atitude de alguns intelectuais, desejosos de conferir uma motivação legítima às reações instintivas da massa.

2. Sua mentalidade
A cultura judeu-helenística

Trata-se, entretanto, de um único aspecto da realidade. Por mais delicada que se revelasse, às vezes, a situação das comunidades da diáspora, raramente chegava a um grau de tensão verdadeiramente dramático. Entre os judeus residentes no estrangeiro, era infalível o sentimento de solidariedade com a Palestina. Jerusalém, para eles, era ao mesmo tempo a capital dos judeus e a cidade santa: pagavam

ao Templo o imposto do culto, reconheciam a autoridade do Sinédrio e, mais tarde, a do Patriarca. Para todos os que podiam, constituía um dever dirigir-se em peregrinação ao santuário único, pelo menos uma vez na vida, por ocasião de uma das grandes festas do calendário litúrgico. Apressado seria, portanto, imaginar um contraste absoluto entre as duas metades do mundo judaico.

Contudo, a mentalidade vigente não era estritamente idêntica em ambas as partes. Acima de tudo, os traços mais fortemente nacionalistas do judaísmo parecem ter sido bastante esmaecidos na diáspora, assim como a esperança messiânica não era tão aguda como na Terra Santa, entre outras razões porque os pagãos aí se encontravam em sua própria terra e sua presença não ofendia como um escândalo intolerável. A despeito das ondas de virulento messianismo verificadas no Egito, Cirenaica e Chipre, sob Trajano, certamente instigadas por elementos zelotes vindos da Palestina, o conjunto da diáspora manteve-se à parte das revoltas de 66-70 e 132-135. Para os judeus do exterior, o Templo tornara-se pouco mais que um símbolo; seu desaparecimento, com certeza doloroso para o amor-próprio nacional e a fé, não modificou rigorosamente nada nas condições de sua vida religiosa, visto que esta se organizara por inteiro dentro do esquema sinagogal.

Por outro lado, embora ciosos de sua originalidade e cônscios do privilégio extraordinário que lhes fora conferido pela escolha divina, esses judeus, habituados a conviver com os pagãos em pé de igualdade, ao invés de numa relação entre súditos e ocupantes, deviam nutrir a seu respeito sentimentos mais amistosos que os de seus irmãos palestinos. Por mais desconfiados que se mostrassem para com a cultura e os modos de vida greco-romanos, ser-lhes-ia quase impossível evitar sua influência, que se exercia quando menos, em particular, graças ao emprego de uma língua comum. Com efeito, era muito natural que os judeus da diáspora, ignorando o mais das vezes o hebraico e o aramaico, adotassem a língua do ambiente em que viviam: o latim ou, com maior freqüência, mesmo no Ocidente, o grego, a exemplo de quase todas as minorias de origem oriental.

A fim de atender às necessidades religiosas do judaísmo da diáspora, traduziu-se a Bíblia para o grego, em versão conhecida como a dos Setenta, assim chamada porque, segundo a tradição, fora redigida por setenta doutores, no reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-247). Trata-se, na realidade, de uma obra de grande envergadura, cuja elaboração exigiu sem dúvida mais de um século. Impondo-

se rapidamente na liturgia das sinagogas da diáspora, onde se lhe reconhecia a mesma autoridade do original hebraico, possibilitou ao mesmo tempo aos pagãos angustiados na busca da verdade o acesso ao texto sagrado, tornando-se, desse modo, um eficiente instrumento de propaganda religiosa. Inversamente, porém, constitui um testemunho da penetração das categorias do pensamento grego no judaísmo da diáspora, na medida em que tendia a eliminar ou atenuar tudo que pudesse chocar um pagão esclarecido, restringindo os antropomorfismos do texto hebraico, espiritualizando a imagem de Deus ali contida e exprimindo figuras de estilo e noções especificamente semitas em termos e conceitos tomados às escolas filosóficas gregas. Dessa forma, abriu caminho a toda uma corrente de pensamento judaico, caracterizada essencialmente pela síntese original em que se combinaram os dados da revelação bíblica e os princípios da filosofia pagã.

3. Filão

No estado atual da documentação, todos os textos disponíveis para ilustrar essa tradição provêm, tal como a própria versão dos Setenta, da metrópole cultural do judaísmo helenístico, Alexandria. Não se sabe se existiram focos de inspiração análoga em outros centros. Além disso, é precária a informação que se possui acerca de propagação do pensamento judeu-alexandrino no conjunto da diáspora. Filão, contemporâneo do Cristo e de são Paulo, é o representante mais notável desse pensamento.

Aqui não se pretende analisar em profundidade as idéias de Filão, mas, no máximo, indicar-lhes a orientação e os aspectos fundamentais. Judeu ortodoxo, parece ter conservado exemplar fidelidade às tradições de Israel, o que não o impediu de tomar consciência de que um público impregnado de cultura grega e formado nos métodos da crítica filosófica, judeu ou pagão, dificilmente aceitaria a Lei, sobretudo em seus aspectos rituais, como algo evidente por si mesmo. A esses espíritos, o pensamento bíblico poderia parecer um tanto limitado, visto que deixava sem resposta certos problemas, em razão de nem mesmo colocá-los, que os filósofos consideravam fundamentais. Muito pouco especulativo, estava longe de proporcionar uma teodicéia, cosmologia ou antropologia elaboradas. A obra de Filão visou justamente a preencher tais lacunas. Tomou rigorosamente como eixo a Bíblia, em especial o Pentateuco, comentado e inter-

pretado segundo o postulado de que aí estava a fonte de todo o verdadeiro conhecimento. Sendo as Escrituras a sabedoria revelada, a filosofia profana só fazia refleti-las: Platão como discípulo inconsciente de Moisés, eis o axioma fundamental da reflexão judeu-alexandrina. Assim se põe em relevo, ao mesmo tempo, o valor singular da Bíblia e, em conseqüência, a dignidade singular de Israel, depositário do Livro inspirado, além de ressaltar a perfeita convergência entre a tradição bíblica e o que de melhor produzira a filosofia grega.

A fim de explicar a Bíblia, Filão recorria ao método alegórico, que alguns pagãos aplicavam a Homero e à mitologia, cujo objetivo era desvendar, no texto sagrado, sob seu sentido literal — que nem por isso se devia descuidar —, um sentido oculto, profundo e espiritual, em que residia a quintessência da revelação. À luz dessa interpretação, os episódios e personagens da história bíblica, assim como as prescrições da Lei, convertiam-se na expressão simbólica de verdades metafísicas ou morais. Ao que parece, a alegoria foi característica de todo o judaísmo alexandrino: a ela recorrera o autor da Carta de Aristéias (século II a.C.), a fim de legitimar a extravagância das interdições alimentares; também assumia destaque na seita dos terapeutas, verdadeira ordem monástica do judaísmo alexandrino, descrita por Filão; este transformou-a em princípio básico da sua exegese.

Filão elaborou, baseado nas Escrituras, um sistema teológico e filosófico, que, embora manifeste bem claramente a influência de diversas escolas pagãs, possui uma estrutura essencialmente platônica. Nele se encontra a mesma oposição entre mundo sensível e mundo inteligível, entre matéria e espírito. O objetivo do sábio, isto é, do discípulo de Moisés, guiado pela revelação divina, é livrar-se do jugo das paixões, dos sentidos, da matéria, para poder atingir a contemplação das realidades eternas e, mediante a união mística, elevar-se a Deus. Entre Deus e o universo material, Filão concebia uma completa hierarquia de seres intermédios, assimilados ora às Idéias platônicas, ora às coortes angélicas, criaturas ou emanações de Deus conforme a crença judaica, que receberam a designação de Potências, ou *lógoi*. No vértice dessa pirâmide de entes celestes situa-se o Logos, entendido simultaneamente como um dos *lógoi* individuais — o mais próximo de Deus — e como uma espécie de ser coletivo, fonte e instrumento da criação, que, sem contudo ser igual a Deus, participa da natureza divina. Através de um vínculo de consubstancialidade existente entre o Logos e o elemento espiritual da alma humana, poderia esta operar seu retorno a Deus.

Por maior que se afigure a distância entre a corrente principal do pensamento judeu na Palestina e esse tipo de especulação, em que não há quase lugar para aspirações propriamente nacionalistas e messiânicas, não se encontrava isolado por completo no interior do judaísmo. Verificam-se paralelos em alguns escritos da literatura sapiencial, canônicos ou deuterocanônicos (Provérbios, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico), nos quais a Sabedoria divina personificada apresenta analogias bem precisas com as hipóstases* de Filão. A posterior cabala judaica revela também certas afinidades com as concepções filonianas. Mas foi principalmente sobre a Igreja em formação que se exerceu a influência do Alexandrino: Filão abriu caminho à teologia cristã. Em grande parte, a popularidade de que gozou entre os cristãos explica o silêncio total que os rabinos mantiveram em torno de seu nome.

* Em sentido filosófico, a *hipóstase* é sinônimo de "substância", designando também uma ficção ou abstração falsamente considerada como real. Em sentido teológico — o do texto —, a palavra é usada adjetivamente na expressão "união hipostática": união do Verbo divino com a natureza humana (encarnação) em uma só e única pessoa. Na teologia cristã, Cristo tem, portanto, duas naturezas, a divina e a humana, mas uma só e única pessoa, a divina. (Sup.)

CAPÍTULO VI

ISRAEL E AS NAÇÕES

1. O proselitismo judaico

Filão escreveu tanto para os gentios quanto para seus próprios correligionários. A inspiração da sua obra é basicamente universalista. Ao tentar unir em uma síntese a tradição bíblica e a filosofia, visava tornar a primeira acessível e aceitável àqueles que se haviam formado pelos métodos da segunda, a fim de conquistá-los para a verdadeira fé: segundo suas próprias palavras, "o mundo se conforma à lei e a lei ao mundo, por isso o homem submetido à lei é cidadão do mundo" (*De opif. mundi*, 3). Ele exprime bem, a este respeito, a atitude de uma parcela da opinião judaica, consciente de seu dever de atuar como guia espiritual dos pagãos.

De fato, no início de nossa era, o judaísmo desenvolvia uma importante atividade missionária, transposição à prática da mensagem dos profetas, da qual a versão dos Setenta constituía o instrumento e cujas bases estavam nas sinagogas. Enquanto o acesso ao Templo era rigorosamente vedado aos pagãos, o culto sinagogal estava aberto a todos. Por nele se usar normalmente a língua comum, e devido também ao lugar capital que nele se reservava à instrução, esse culto prestou-se com grande eficácia à difusão do judaísmo. Apesar de o direito à propaganda não constar dos privilégios judaicos reconhecidos explicitamente por Roma, tudo indica que se exerceu livremente, exceção feita a breves e intermitentes tentativas de repressão.

Carecemos por completo de dados numéricos sobre a amplitude e os resultados dessa atividade, mas há fortes razões para julgarmos que se tratava de um fenômeno assaz importante. Sabemos, por outro lado, que os elementos recrutados por essa missão classificavam-se em duas categorias distintas: os verdadeiros prosélitos, que, através da circuncisão e da estreita observância da Lei, se tornavam membros do povo eleito; e os semiprosélitos ou "tementes a Deus", sem dúvida bem mais numerosos, que, devido às pesadas obrigações rituais impostas por uma conversão integral, haviam permanecido em seus umbrais como simples simpatizantes. Estes renunciavam à idolatria, reconheciam o único Deus e se curvavam aos imperativos básicos da Lei moral, bem como a um mínimo de observâncias rituais, ambos codificados nos mandamentos noaquíticos, assim chamados porque Deus os ditara a Noé para que se tornassem a carta religiosa de toda a humanidade.

Embora o proselistismo judaico encontrasse na diáspora um ambiente privilegiado, exercia-se também na própria Palestina, onde, a julgar pelos evangelhos (Mt 23,15), os fariseus se portavam como seus paladinos resolutos. Tal atitude não entrava em contradição com o rigoroso legalismo farisaico, uma vez que o proselitismo tinha por objetivo atrair para o interior da barreira erguida ao redor de Israel o maior número possível de pagãos, e com isso apressar o advento do Reino, onde havia lugar para todos os justos: "Ama as criaturas e condu-las à Torá", eis a palavra de ordem formulada por Hillel, um dos mais ilustres doutores fariseus. Na realidade, a tradição rabínica consignada no Talmude e no Midrash reflete duas atitudes opostas, uma favorável e outra hostil à missão. A segunda só prevaleceu de modo gradativo.

2. Missão judaica e missão cristã

Uma das causas essenciais dessa evolução foi, sem dúvida alguma, o surgimento do cristianismo no cenário histórico. O proselitismo judaico preparou bem diretamente a via para a missão cristã, porém retroagiu à proporção em que esta se expandia. Há, nesse processo, algo além da mera coincidência cronológica: é legítimo ver aí um nexo de causa e efeito.

Acreditou-se por vezes que o retraimento do proselitismo, isto é, do espírito universalista de Israel, se deu em conseqüência das catástofres de 70 e 135 na Palestina. Decerto elas suscitaram entre os

judeus uma amargura passível, em determinadas circunstâncias, de converter-se em ódio indiscriminado aos gentios. Não obstante, como já se observou, nem sempre a diáspora reagiu em uníssono com os nacionalistas palestinos. A ruína do Templo e o desaparecimento dos derradeiros vestígios da independência não a afetaram diretamente, dado que seu estatuto permaneceu indene e sua vida religiosa em nada se modificou. Textos inequívocos demonstram que o judaísmo, grego pela língua e universalista pelo espírito, sobreviveu inclusive à segunda guerra. A persistência do proselitismo é atestada, sem falar nas esparsas indicações do Talmude, pela legislação imperial. Assim, um edito de Sétimo Severo, que parece ter sido aplicado de forma bastante tímida — se é que verdadeiramente se aplicou —, e sobretudo as reiteradas proibições do proselitismo pelos imperadores cristãos do século IV demonstram à farta que este continuava a existir. Paralelamente, os cânones conciliares, após a paz da Igreja, decretavam penas diversas e lançavam o anátema contra os judaizantes. Uma ampla corrente de literatura polêmica antijudaica igualmente demonstra que o judaísmo não foi, para a Igreja, um rival negligenciável.

Até o término do período aqui considerado, com efeito, as duas religiões travaram ativa concorrência, cujo objeto era constituído pelas incontáveis almas pagãs com sede de verdade. O judaísmo tinha a favorecê-lo o estatuto oficial de *religio licita* e a antiguidade de sua tradição, capaz de impressionar os espíritos romanos, tão respeitosos para com o passado. Em contrapartida, prejudicava-o seu caráter nacional, que, sob certos aspectos, a destruição do Estado palestino atenuara, mas não suprimira, e que fora, inclusive levado a acentuar, em resposta à Igreja, para a qual Israel perdera a autoridade, cabendo-lhe, pois, a herança da eleição: a religião judaica continuava a se identificar com um povo. Para um romano, converter-se ao judaísmo significava expatriar-se espiritualmente, *exuere patriam*, na forte expressão de Tácito.

O cristianismo, ao contrário, atingira muito cedo um universalismo real, que o judaísmo não podia nem queria realizar integralmente. O recrutamento judaico da Igreja, logo tornado insignificante, não tardou a estancar por completo, e a cristandade apareceu, então, como a gentilidade redimida: *de vestris sumus*, lembrava Tertuliano a seus leitores pagãos. A observância ritual judaica, em primeiro lugar a circuncisão, degradante aos olhos dos greco-romanos, representava uma carga de natureza a desencorajar as conversões,

sobretudo a partir do momento em que intervém o cristianismo, incomparavelmente menos exigente no domínio ritual e, em troca, muito mais rico no plano da doutrina. Com seu exigente legalismo, a Sinagoga mostrava-se pouco apta a alimentar a mística de salvação, tão característica da época, de que constitui a melhor ilustração o êxito alcançado pelos cultos de mistérios. A Igreja, porém, ao proclamar um salvador encarnado, morto e ressuscitado, oferecia, com o drama do Calvário, um ponto de apoio histórico a todas as difusas aspirações da alma pagã.

3. O recuo do judaísmo

Travada em tais condições, a luta era desigual. Sob Constantino, no momento em que se instaurou a paz da Igreja, o proselitismo judaico já demonstrava um sensível retrocesso. Daí em diante, a política pró-cristã dos imperadores contribuiu para eliminá-lo de todo. Mesmo quando algumas comunidades judaicas permaneciam fiéis ao uso do grego, inclusive na liturgia, seu espírito tinha sofrido uma transformação fundamental. A Igreja desde o início adotara a versão dos Setenta como Bíblia oficial; além disso, elaborava sua cristologia com base em especulações hipostáticas análogas às de Filão e transformava a exegese alegórica numa arma de combate aos judeus, que então repudiaram o que outrora havia nutrido sua vida espiritual. A partir do século II, a versão dos Setenta foi substituída, na diáspora, pela de Áquila, verdadeira cópia do hebreu, de caráter servilmente literal. Na época de Filão, os judeus alexandrinos celebravam com júbilo o aniversário da versão dos Setenta, mas posteriormente os rabinos palestinos declararam tão nefasto o dia em que se redigira essa tradução como aquele em que se fabricara o bezerro de ouro, afirmando que as trevas haviam então coberto o mundo durante trinta dias.

Por um momento, após ter rompido, desse modo, com a mentalidade e a cultura helenística, o judaísmo pareceu buscar novo campo de ação entre os países semitas da periferia do Mediterrâneo. Embora houvesse alcançado alguns sucessos, viu-se definitivamente rechaçado dessa área pelo Islã, tal como o cristianismo o repelira do mundo greco-romano.

4. O judaísmo rabínico

Cada vez mais isolado num mundo que o encarava com crescente hostilidade à medida que se abria à nova fé, o judaísmo aos

poucos renunciou a qualquer expansão, passando a concentrar-se exclusivamente na própria preservação. Garantiu-a mediante o enquadramento no que se chama comumente de judaísmo rabínico, herdeiro direto do farisaísmo. Segundo uma tradição talvez lendária, Rabbi Johanan ben Zakkai, oculto em um ataúde, conseguira sair da cidade e atravessar as linhas romanas, durante o cerco, no dia seguinte ao da destruição de Jerusalém, e fundara na cidade de Jabneh, importante centro de estudos rabínicos, um novo Sinédrio composto somente de doutores, cuja autoridade logo se estendeu à totalidade da diáspora. Seu representante, o patriarca, foi considerado por Roma representante qualificado do povo judeu.

Nos séculos subseqüentes, a obra essencial do Sinédrio consistiu na codificação escrita dos ensinamentos da tradição oral, empreendimento coletivo em que colaboraram gerações de rabinos e que apresenta duas formas: o *midrash* (do hebraico *midrāsh*, "instruir"), comentário contínuo de um texto bíblico, e a *mishnah* (do hebraico *mishnāh*, "repetir"), cuja conexão com o texto das Escrituras é mais livre. Ambos os termos designam simultaneamente um método didático e a forma escrita em que se fixou o ensinamento. Em sentido estrito, denomina-se particularmente *Mishnah* um conjunto de sessenta e três tratados, compilação da lei oral, elaborado, no essencial, sob a iniciativa do patriarca Judas ha Nasi (o Príncipe), também chamado Rabbi, o mestre por excelência (135-217). A Mishnah foi redigida em hebraico, e os rabinos, cuja opinião é citada em seu texto, recebem a designação de *tannaīn*, "os que repetem" (proveniente da palavra aramaica que corresponde ao termo hebraico do qual derivou *mishnah*).

Bem depressa a autoridade da Mishnah impôs-se a todo o judaísmo, tornando-se esse texto, por sua vez, objeto de exegese e comentários, tal como a Bíblia. Também esses comentários acabaram fixando-se por escrito na *Guemārā* (nome derivado de uma palavra aramaica que significa "complemento"), redigida em aramaico. Os rabinos que participaram da sua elaboração são chamados *amōraīn* (os que falam, ou explicam). A *Mishnah* hebraica e a *Guemara* aramaica compõem, em conjunto, o Talmude (derivado de um termo hebraico cujo sentido é "estudar"). O Talmude apresenta-se em duas recensões que se baseiam na mesma Mishnah, mas diferem bastante em relação ao conteúdo e amplitude da Guemara. O Talmude palestino, impropriamente chamado de Jerusalém, foi redigido em meados do século IV. O Talmude de Babilônia, obra dos rabinos da Me-

sopotâmia, começou a ser composto em fins do século IV e só foi concluído cerca do ano 500; muito mais amplo e preciso que o precedente, goza, ainda hoje, de uma autoridade bem superior ao daquele, no conjunto do mundo judaico.

As partes normativas do Talmude e, em geral, de todos os escritos rabínicos constituem a *halachá* (encaminhamento — nas vias de Deus), enquanto as partes narrativas, homiléticas e edificantes, isto é, não normativas, formam a *hagadá* (narração, relato). Comentário e ampliação da Torá, o Talmude assinala, de um lado, o triunfo de um legalismo deprovido de compromissos e, de outro, apesar de subsistirem em seu texto vestígios do espírito proselitista, o fechamento de Israel sobre si mesmo. Com o desaparecimento do patriarcado, em 425, o centro de gravidade do judaísmo deslocou-se, fixando-se fora do império, na Mesopotâmia. Foi como religião não missionária, a religião do povo de Israel protegido por uma observância ainda mais éstrita, que o judaísmo sobreviveu a séculos de uma história trágica, mais que outra qualquer.

SEGUNDA PARTE

O CRISTIANISMO, DAS ORIGENS A CONSTANTINO

CAPÍTULO I

Jesus e o nascimento do cristianismo

1. Fontes e cronologia

As origens do cristianismo encontram-se na personalidade, no ministério e na pregação de Jesus, a quem desde muito cedo os discípulos designaram como o Cristo, quer dizer, o Messias (grego *Christós*, hebraico *Meshīhā*, "o Ungido"). Os quatro evangelhos ditos canônicos, assim chamados porque foram incorporados pela Igreja ao cânon das Escrituras reveladas, constituem praticamente nossa única fonte de informação sobre esse período capital da história religiosa da humanidade. Não existe, entre os exegetas, um consenso acerca de suas respectivas datas, ou sobre os laços de dependência recíproca que possam apresentar, nem ainda seu valor histórico. Os três primeiros, Mateus, Marcos e Lucas, são denominados sinópticos porque seu confronto evidencia semelhanças por demais precisas para serem fortuitas; o de Marcos, que figura em segundo lugar no Novo Testamento, é o mais antigo deles e, com certeza, com uma compilação das *Logía*, ou palavras de Jesus, constitui uma das principais fontes utilizadas pelos outros dois. O quarto evangelho, de João, exibe vigorosa originalidade, tanto na substância e apresentação dos acontecimentos narrados quanto em sua inspiração geral e na interpretação que propõe da figura de Cristo. A despeito da clara influência do helenismo que nele se manifesta, a presença, em seu texto, de numerosos termos provindos do aramaico, o profundo conhecimento dos métodos da argumentação rabínica que aí se evidencia e cer-

tas afinidades inequívocas de pensamento com os documentos do Mar Morto impedem que se o tome, segundo pretenderam alguns, como produto de um cristianismo já profundamente helenizado. Impossível negligenciá-lo enquanto fonte, pois, em relação a determinados pontos, sua informação aparenta inclusive maior segurança que a dos sinópticos. Teria sido redigido por volta do ano 100, e a tradição que atribui a autoria ao apóstolo João, "o discípulo bem-amado", continua objeto de controvérsia. Salvo talvez o de Marcos, nenhum dos sinópticos parece posterior a 85-90 ou anterior a 70, embora possamos discernir, por detrás dos textos conhecidos, a existência de redações mais antigas.

Os evangelhos são escritos religiosos, e não documentos históricos, na acepção escrita do termo. Como tal, sua finalidade é demonstrar e edificar, bem como relatar. Elaborados no seio da Igreja recentemente surgida, refletem as preocupações dominantes nesse meio e as necessidades espirituais a que satisfaziam. De modo geral, neles é difícil distinguir o autêntico do que não o é, pois elementos lendários introduziram-se entre os dados históricos, e às vezes a realidade dos fatos foi distorcida por tendências apologéticas. Contudo, por maior importância que nos inclinemos a conferir, em sua elaboração, às contribuições comunitárias, por mais ampla que julguemos a influência do meio, nada nos autoriza a professar um ceticismo radical a seu respeito e a pensar, como certos críticos, que esses preciosos testemunhos da mentalidade dos primeiros cristãos não sejam de nenhuma valia para o conhecimento da pessoa e da mensagem de Cristo. Indubitavelmente têm de ser manuseados com muita prudência, em razão das obscuridades e dúvidas que subsistem. De qualquer modo, formaram-se com base em fatos históricos. Entre eles e os eventos narrados, ou os ensinamentos consignados, percebemos o desenvolvimento de uma tradição oral que remonta ao grupo dos primeiros discípulos. Embora certos dados dessa tradição possam ter sido deformados, ao passar de boca em boca e de comunidade para comunidade, é inconcebível que tenham sido integralmente inventados. A chamada tese mitológica, que rejeita reconhecimento histórico à figura de Jesus, não resiste à análise.

São escassas e imprecisas as informações sobre a cronologia da vida de Jesus, e, de um evangelho para outro, revelam-se discrepâncias difíceis de reduzir. Seu nascimento, que assinala teoricamente o princípio da era cristã, decerto antecedeu-a de alguns anos, pelo menos de acordo com os dois primeiros sinópticos, nos quais o epi-

sódio está situado sob Herodes o Grande, morto em 4 a.C. Lucas, porém, relaciona-o com um recenseamento populacional que, segundo ele, abrangeu todo o Império. Caso se deva identificar tal recenseamento com o mencionado pelo historiador judeu Josefo, este limitado à Palestina, sua data seria 6-7 d.C. Incertezas análogas verificam-se em relação à morte de Jesus, ocorrida durante o mandato de Pôncio Pilatos, governador da Judéia de 25 a 36 a.C. Jesus começou a pregar quando tinha cerca de 30 anos, logo após ter sido batizado por João. Ora, Lucas coloca o início do ministério do Batista no décimo quinto ano do reinado de Tibério (28-29 d.C.). Segundo Marcos, a vida pública de Jesus teria durado pouco mais de um ano; para João, estendeu-se no mínimo por três anos. O mais sensato é não pretender eliminar a qualquer custo essa margem de incerteza. Contentar-nos-emos com admitir que Jesus, nascido provavelmente em fins do reinado de Herodes, foi crucificado em torno do ano 30.

2. O ministério de Jesus

O encontro de Jesus com João Batista, fator decisivo na orientação de seu ministério, representa para nós um dado sólido. João, exemplo do profeta ascético e ardente, chefe de uma seita dissidente em posição aos meios judaicos oficiais, proclamava, às margens do Jordão, uma mensagem de arrependimento e um batismo de purificação, ante a iminente chegada do Reino. Não reivindicara para si a dignidade messiânica, mas reconhecera o Messias na pessoa de Jesus. Outros textos evangélicos dão a entender, entretanto, que tal convicção não se lhe impôs de súbito. Além do mais, depois de sua condenação à morte por Herodes Antipas, seus discípulos continuaram, durante certo tempo, a formar uma seita à parte, rival da Igreja primitiva, cujos descendentes longínquos foram erroneamente identificados, por alguns pesquisadores, com a comunidade religiosa dos mandeus, existente ainda hoje na baixa Mesopotâmia. Fosse qual fosse a opinião de João Batista sobre Jesus, tem-se como certo que este tomou consciência de sua vocação no momento em que foi batizado por aquele em quem a tradição eclesiástica reconheceu o Precursor.

O primeiro cenário da pregação de Jesus foi a região setentrional da Palestina, a Galiléia, seu berço, e em particular as margens do lago Tiberíades. Ali também recrutou seus primeiros discípulos e foi

ali que sua mensagem suscitou maior eco, sobretudo entre as camadas mais humildes da população. De acordo com os sinópticos, houve um único período de pregação em Jerusalém, no final de seu breve ministério, mas segundo João ele teria, ao contrário, visitado várias vezes a cidade santa. Sua mensagem, espontaneamente apresentada sob a forma alegórica de parábolas, acompanhada por curas milagrosas e outros prodígios, despertou rapidamente adesões entusiásticas, porém com freqüência efêmeras; encontrou, por outro lado, desconfiança e hostilidade, principalmente por parte dos dois partidos ou seitas que disputavam a preponderância em Jerusalém. Com efeito, em virtude das liberdades que tomava em relação à Lei, Jesus escandalizava os fariseus, enquanto os saduceus, inimigos de tudo que pudesse perturbar a ordem estabelecida e provocar agitação, inquietavam-se ante o anúncio da instauração do Reino que, na idéia que dele fazia a maior parte dos judeus, implicava uma radical mutação política.

A animosidade dos dirigentes atingiu o ápice com a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém e com uma manifestação no Templo, de onde pretendeu expulsar todos os pequenos negócios relacionados com o culto, que se exerciam no recinto do santuário. Ambos os episódios foram aparentemente interpretados por suas testemunhas, discípulos ou adversários, como a afirmação de uma prerrogativa messiânica. Provavelmente consecutivos, ocorreram nas proximidades da festa da Páscoa e são um prelúdio da Paixão. Depois de haver celebrado a última refeição em companhia dos discípulos — refeição pascal, na versão dos sinópticos, mas que para João precede a data em que se cumpria esse rito —, Jesus foi preso devido à traição de um deles, Judas. Pelo relato dos evangelhos, foi levado primeiro ante o Sinédrio, e em seguida à presença de Pilatos; porém, é bastante difícil desvendar, com toda exatidão, a seqüência dos acontecimentos. Tem-se pelo menos como certo, de um lado, que Jesus foi vítima de um conluio dos elementos dirigentes judeus, em particular o sacerdócio, com a autoridade romana; e, de outro, que coube a Pilatos, e não ao Sinédrio (não há absoluta certeza de que este tenha tido, na época, competência para infligir a pena capital) pronunciar a sentença de morte: Jesus morreu como agitador político, crucificado — suplício tipicamente romano — e não lapidado, imediatamente antes da Páscoa.

3. A mensagem de Jesus: O reino

"Cumpriu-se o tempo e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho": assim se resume, segundo Mar-

cos (1,15), a mensagem de Jesus. Traduz, tal como a de João Batista, a expectativa escatológica que, com bem raras exceções, parece ter animado toda a piedade judaica daquela época. Mateus, por seu turno, refere-se ao Reino dos Céus. As duas expressões são sinônimas. A segunda, de que se encontram paralelos na literatura rabínica, denuncia a preocupação, tipicamente judaica, de empregar perífrases ao falar em Deus. Ambas equivalem à afirmativa de que a soberania divina sobre a humanidade e o universo irá manifestar-se de modo estrondoso através da eliminação de toda potência adversa, demoníaca ou humana, e assim se implantar sem quaisquer restrições.

Resta saber em que momento Jesus situou a transformação capital que deveria inaugurar os tempos finais. A questão foi amplamente discutida, recebendo as mais variadas soluções, sem que nenhuma delas se impusesse de maneira irrefutável. Também sobre esse ponto é difícil harmonizar os textos. Nem sempre, aliás, torna-se claro se estes exprimem o ensinamento do próprio Jesus ou as opiniões professadas ulteriormente pela Igreja primitiva, quando da redação dos evangelhos. Alguns textos apresentam o Reino como fato do futuro — futuro que se imaginava em geral muito próximo (Marcos 9,1;13,30) —, cujo advento dar-se-ia de um só golpe, como a instantaneidade do relâmpago, em momento só conhecido por Deus (Marcos 13,32). Outros, ao contrário, dão a entender que as palavras e os atos de Jesus já constituíam uma espécie de antecipação do Reino, assinalando a fase inaugural de um processo de que o resultado final e o completo desabrochar estariam no futuro, a se cumprir após uma série de cataclismos. Essa idéia de maturação progressiva está presente sobretudo nas parábolas que comparam o Reino à semente, que cresce e germina sem que se saiba como (Marcos 4,26-29), ao grão de mostarda (Marcos 4,30-32) ou ao fermento que leveda a massa (Mt 13,33).

É possível que essas diferentes concepções do Reino correspondam a sucessivas fases do ministério de Jesus. Talvez, de início, Jesus estivesse convencido de que o Reino se iria instalar em toda plenitude durante sua vida e por seu intermédio, mas depois viesse a pensar que decorreria certo lapso de tempo entre o fim de seu ministério e a derradeira etapa do esquema providencial. Cabe indagar, nesse caso, se ele julgou seu papel limitado ao presente ou, ao contrário, destinado também a se exercer no futuro messiânico. Em outras palavras, a crença na parusia (segunda vinda) de Cristo surgiu na Igreja primitiva em decorrência do aparente insucesso de seu mi-

nistério — do ponto de vista do messianismo tradicional —, ou o próprio Jesus tivera de fato em mente tal desdobramento de sua ação? A segunda hipótese baseia-se em textos (Marcos 8,38 e 14,62) que traduzem, com toda verossimilhança, o autêntico pensamento de Jesus e elucidam, por assim dizer, sua consciência messiânica, intimamente ligada à concepção que tinha do Reino.

4. Jesus Messias

Que Jesus foi reconhecido como Messias por seus discípulos está cabalmente demonstrado pela designação de Cristo, que se tornou uma espécie de segundo nome próprio do Mestre. Significativamente, no evangelho de Marcos, o termo Messias — às vezes acompanhado da expressão "filho de Deus", a ser entendida, nesse contexto, mais como epíteto honorífico do que no sentido literal — jamais é empregado por Jesus com referência a si mesmo. São os outros que assim o designam, Pedro de modo afirmativo (Marcos 8,29) e o sumo-sacerdote, quando do processo, sob a forma de indagação (Marcos 14,61); em ambos os casos, Jesus acata essa qualificação. Se pessoalmente não fez uso dela, para explicar essa abstenção é absolutamente desnecessário negar sua consciência messiânica, ou recorrer, como fizeram certos críticos, à teoria de que ele desejou manter segredo sobre sua condição de Messias. Tendo em vista as implicações políticas assumidas com freqüência pelo termo, o mais provável é ter querido simplesmente evitar que se lhe interpretassem erroneamente as intenções, bem como desvincular-se das formas nacionalistas do messianismo.

Jesus, de fato, construiu sua própria imagem com traços distintos dos que pertenciam ao Messias tradicional. Concebeu seu papel de acordo com o personagem bíblico do Servo Sofredor (Isaías 40-45), cheio de humildade, disposto à total submissão à vontade divina, numa vida de abnegação e sacrifício. Não há razões para que se rejeite, como inautênticos, os versículos em que fala das provações que o aguardavam. Todo o seu ministério torna-se inexplicável, caso se recuse admitir que ele considerou e aceitou a eventualidade dos sofrimentos, da humilhação e, sem dúvida, inclusive da morte. Ao dirigir-se a Jerusalém, assumiu certamente os riscos da iniciativa, embora talvez sem de todo afastar a possibilidade de uma intervenção vitoriosa de Deus.

Contudo, por importante que seja a figura do Servo para explicar a de Jesus, foi a uma outra que recorreu habitualmente, para

definir-se a si próprio: a do Filho do Homem, cuja origem e características assinalamos antes (p. 69). Essa figura ocupa o centro de sua pregação, tal como a encontramos registrada nos evangelhos. Enquanto na Igreja primitiva a figura do Servo representa um dos principais pontos de apoio da cristologia, fora dos evangelhos a expressão Filho do Homem apenas uma vez designa explicitamente Jesus (Atos 7,56). O emprego que lhe deram os evangelistas não é somente mais característico. Para eles trata-se claramente de uma autodesignação de Jesus; em passagens paralelas dos sinópticos, "Filho do Homem" e "eu" por vezes se alternam, como termos mutuamente permutáveis. A expressão aplica-se ora à vida presente de Jesus, repleta de humilhações, e à sua Paixão (Marcos 10,45; Mt 8, 20; Lucas 22,48), ora à sua futura exaltação (Marcos 8,38; Mt 19,28). É evidente que Jesus tomou o título da literatura apocalíptica, de Daniel e talvez de Henoc. Em confronto com o de Messias, parece mais amplo e menos suscetível de má interpretação, mais envolto em mistério também. A despeito das aparências, é mais rico em significação teológica que o de Filho de Deus, quer na acepção judaica, quer na que lhe foi atribuída pela especulação cristã ulterior. Com efeito, não tendo passado, na origem, de um semitismo, sinônimo de homem, a expressão Filho do Homem, em seu uso específico, fixado pela apocalíptica judaica e precisado por Jesus, refere-se a algo bem distinto da simples humanidade: existe um só Filho do Homem, que se sente unido ao Pai celeste por um vínculo de filiação particular. A transição entre o Filho do Homem evangélico e o Filho de Deus, tal como o definiu a teologia trinitária, era um processo natural.

5. Jesus e a lei judaica

A consciência messiânica do Filho do Homem conferia-lhe uma autoridade sem precedente em Israel e inspirou um ensinamento que, em certos traços estreitamente aparentado ao dos rabinos, revela, no entanto, profunda originalidade, que suscitou, em última análise, a oposição dos dirigentes judeus, fossem fariseus ou saduceus. Seu ponto culminante era a boa nova — o evangelho — do Reino, porém não se esgotava aí. Determinava ao mesmo tempo as condições de acesso ao Reino e com isso tomava, sob vários aspectos, direção contrária à do ensinamento rabínico tradicional, e até mesmo, em certos pontos, à da própria Lei.

Isso não significa que Jesus assumisse uma posição de antinomismo sistemático: "Não penseis que vim revogar a Lei ou os profe-

tas; não vim para revogar, vim para cumprir" (Mt 5,17). Seja qual for o sentido em que se tome tal cumprimento, para o qual se propuseram interpretações divergentes, o contexto dessa declaração solene indica com clareza que, para Jesus, a Lei permanecia como regra de conduta fundamental. Interpretava-a, apesar disso, num sentido que seus ouvintes muitas vezes julgavam revolucionário, ou mesmo escandaloso. Conforme o caso, não se coibia de torná-la mais flexível ou, ao inverso, de reforçá-la. Atenuava as observâncias rituais ao ponto de, aqui e ali, chegar a aboli-las na prática (Marcos 2,23-28 e paral.; 3,1-6 e paral.; 7,1-23 e paral.), mas de tal forma encarecia o rigor das prescrições morais que, por vezes, contrariava a letra do texto sagrado (Sermão da Montanha, Mt 5-7). Estabelecia, assim, uma estreita hierarquia entre os mandamentos. Na linha dos profetas, interiorizou e personalizou a ética judaica ao perscrutar e julgar a intenção dos atos, atribuindo maior importância à pureza de coração que à atitude exteriormente correta do legalismo formalista. Quem desejasse ascender ao Reino deveria ser mais justo que os escribas e os fariseus (Mt 5,20), cuja casuística denunciou com veemência. Para isso, deveria tornar-se seu discípulo, sem reserva nem compromissos, e praticar sem esmorecimento a lei fundamental do amor a Deus e ao próximo: "Sede perfeitos, como perfeito é o vosso Pai celeste" (Mt 5,48).

Sua mensagem era dirigida antes de tudo aos deserdados, inclusive aos pecadores, mais necessitados que os outros de que lhes traga a promessa da infinita misericórdia e da graça salvadora de Deus, e que aliás se encontravam mais perto do Reino que os ricos e os "justos". De fato, era entre eles, entre os camponeses da Galiléia, pouco afeiçoados às formas da piedade farisaica, que sua exortação, adversa a todo conformismo, encontrava maior eco. Contudo, ante um público permanentemente exposto à febre messiânica, Jesus precisava resistir à tentação zelote, demarcar com cuidado os limites entre o religioso e o político, lembrando que havia um dever de lealdade até mesmo para com a autoridade romana, instalada por Deus (Marcos 12,17 e paral.).

6. Jesus e os gentios

Há que indagar se a pregação de Jesus era dirigida unicamente aos judeus, ou também se destinaria aos gentios. Não é fácil conciliar os dados evangélicos referentes a essa questão. O universalismo

cristão, nos sinópticos, só se acha cabalmente afirmado no final de Marcos (16,15-16), passagem que a maioria dos críticos reputa apócrifa, e nos últimos versículos de Mateus (28,19-20), de autenticidade igualmente discutível. Em contrapartida, certo número de textos indica que Jesus limitou deliberadamente sua ação a Israel, e só a título de exceção dirigiu-se aos gentios (Mc 7,24-30; Mt 8,5-13), fazendo ver que havia sido enviado somente às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 15,24). Aos doze apóstolos, deu instruções formais: "Não tomeis o rumo dos gentios, nem entreis nas cidades dos samaritanos; mas, de preferência, procurai as ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 10,6). Na verdade, apenas Mateus refere-se a esses ditos, os quais restringem talvez a perspectiva em que Jesus se situava; aliás, não há de sua parte qualquer desprezo ou ódio para com pagãos e samaritanos, por vezes citados, enquanto indivíduos, como exemplo aos ouvintes judeus.

Em todo caso, é evidente que para Jesus a eleição de Israel era fato incontestável; que ela criava, no tocante ao Reino, uma prioridade igualmente indiscutível: "primeiro ao judeu, depois ao grego" — é a interpretação que o próprio Paulo, cujo universalismo está fora de dúvida, irá dar à pregação do evangelho (Rom 1,16). A exata apreciação das opiniões de Jesus sobre a matéria exige talvez que também se levem em conta as sucessivas etapas por ele consideradas no desenvolvimento do plano divino, acima mencionadas. De fato, pouco se ocupando dos pagãos ao longo de sua vida terrena, parece terlhes reservado, em contrapartida, um lugar no estádio final da implantação do Reino (Mc 13,10; Mt 8,11). É possível que, ao ver multiplicarem-se os obstáculos à sua missão em Israel, tivesse imaginado que os gentios iriam reunir-se aos judeus, ou mesmo substituílos, no futuro messiânico: "Muitos virão do Oriente e do Ocidente, e tomarão lugar à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no Reino dos céus, ao passo que os filhos do Reino serão lançados nas trevas, exteriores" (Mt 8,11-12).

7. Jesus e a Igreja

O advento do Reino implicava a constituição de uma sociedade purificada, santificada, ou seja, de um novo Israel. A Igreja cristã bem depressa reivindicou tal qualidade, e em são Paulo a concepção acha-se firmemente sustentada. Figuraria ela nas reflexões do próprio Cristo? Para alguns exegetas, que vêem em Jesus o profeta esca-

tológico de um evento que ainda não se produziu, a Igreja, nascida de um erro, representa uma adaptação dos discípulos a circunstâncias não previstas por seu mestre: segundo uma fórmula célebre, Jesus anunciou o Reino e o que veio foi a Igreja. O problema, porém, não é assim tão simples.

Caso Jesus haja pensado que sua ação e suas prédicas inauguravam, pelo menos, os tempos messiânicos, diminui bastante a intensidade da oposição Reino-Igreja. O próprio termo igreja não aparece mais de duas vezes nos evangelhos, uma com o significado de comunidade local (Mt 18,17) e outra em sentido lato, no famoso versículo relativo a Pedro, que constitui o fundamento da Igreja e no qual o catolicismo baseia o dogma do primado romano (Mt 16,18). Muitas vezes contestada, sua autenticidade adquiriu verossimilhança com a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, em que o Mestre de Justiça expressa idéia análoga em termos bem semelhantes. É inconcebível, na verdade, que um movimento de reforma do judaísmo, mesmo se considerarmos a espera da iminente chegada do Reino, não estivesse enquadrado por um grupo organizado. Nenhuma razão de peso justifica que se conteste que Jesus houvesse instituído o colégio dos doze (chamados apóstolos apenas duas vezes, uma em Mateus 10,2, outra em Marcos 6,30). Nessa instituição é possível ver, ao mesmo tempo, uma espécie de miniatura simbólica das doze tribos tradicionais e algo como o arcabouço do novo Israel. Associados à obra de Jesus em vida deste, os doze ocuparam-lhe naturalmente o lugar após sua morte e, à frente do pequeno grupo de fiéis, passaram a aguardar seu próximo retorno.

A idéia de que Jesus batizasse os que a ele se filiavam não dispõe de nenhum apoio. Pelo que afirmam os próprios evangelhos, nos já citados finais de Mateus e Marcos, Cristo ressuscitado é que ordenou aos discípulos que batizassem. Em compensação, o segundo dos sacramentos ou ritos fundamentais da Igreja primitiva — a ceia ou eucaristia — remonta, sem a menor dúvida, a um gesto de Cristo. Ainda não se propôs explicação realmente satisfatória para o fato de o quarto evangelho, texto em que precisamente a mística sacramental se acha mais desenvolvida, omitir a instituição da eucaristia em seu relato da última ceia. Com poucas variantes nos pormenores, os sinópticos, por sua vez, descrevem-na em termos suficientemente precisos para suprimir toda incerteza a respeito da realidade do episódio. Apesar de são Paulo tê-la narrado em texto anterior a qualquer dos evangelhos (1 Cor 11,23-27), prevalecendo-se de uma

revelação particular de Cristo, nada permite supor que tivesse ele próprio criado um rito (cuja estrutura viera da liturgia doméstica judaica) que, desde a primeira comunidade jerosolimita, parece ter assumido um significado específico. Celebrado por Jesus, ao fim de um ministério destinado a ser brutalmente interrompido, tal rito traduz a convicção de que a obra daquele deveria prosseguir, a cargo da comunidade dos fiéis e com o apoio de sua presença invisível, até o banquete messiânico, quando, em companhia destes, voltará a beber o fruto da vinha no Reino de Deus (Marcos 14,25 e paral.). Trata-se, pois, não apenas de um rito escatológico, mas também de um rito eclesiástico, do qual se pode dizer que, em certo sentido, funda a Igreja.

8. A comunidade primitiva

Na história da religião cristã, entretanto, o ministério de Jesus não passa de episódio preliminar; tal religião começa com o que se costuma denominar fé de Páscoa, quer dizer, a fé na ressurreição do Messias crucificado. A ressurreição tanto fora autenticada, aos olhos dos discípulos, pelas aparições do Ressuscitado (1 Cor 15,4-8), quanto, segundo os evangelhos, pelo testemunho do túmulo encontrado vazio na manhã da Páscoa. Independentemente de sua opinião sobre a realidade objetiva desses fatos, o historiador moderno não pode deixar de assinalar que algo se passou, algo que iria condicionar toda a ulterior evolução do cristianismo. A morte do Mestre decepcionara os discípulos, lançando-os até no desespero, mas puderam então recobrar uma confiança inabalável e propalar a alegre mensagem de sua ressurreição e próximo regresso. Pouco a pouco, seguindo o exemplo de Jesus, que certamente aplicara a si próprio determinados textos bíblicos, especialmente as passagens referentes ao Servo Sofredor, eles foram se persuadindo de que a paixão e mesmo a morte de Jesus — tão desconcertantes para um judeu habituado às tradicionais perspectivas messiânicas — obedeciam ao plano divino e constituíam o prelúdio indispensável para sua exaltação "à direita de Deus" e para seu glorioso retorno. Multiplicaram-se as adesões ao pequeno núcleo de fiéis. A tradição cristã fixou o nascimento da Igreja no Pentecostes, porque nesse dia teriam ocorrido, a um só tempo, três mil conversões entre os judeus que, de todo lugar, acorreram a Jerusalém para a festa.

Os primeiros cristãos não se sentiam desvinculados do judaísmo. Continuavam a cumprir suas prescrições com rigor e limitavam-se

a dar um nome ao Messias anônimo, objeto da esperança judaica, e a desdobrar o esquema tradicional da obra messiânica. A Igreja, nesse estádio inicial, não passava ainda de uma seita judaica entre muitas, cujas particularidades de crença e rito eram insuficientes para dissociá-la da religião ancestral. Embora vigiada pela autoridade religiosa, em particular pelo sacerdócio saduceu, perturbada e, em certas circunstâncias, apreensiva, sua existência era relativamente tranqüila, isenta de perseguição propriamente dita.

9. Estêvão e os helenistas

A primeira crise grave nas relações entre a comunidade cristã e a autoridade judaica eclodiu com a aparição daqueles a quem os Atos dos Apóstolos — nossa fonte principal para o período — denominam helenistas. Era um pequeno núcleo de judeus da diáspora, cuja língua ordinária era o grego e que se estabeleceram em Jerusalém, adotando o cristianismo em circunstâncias ignoradas. Ao que parece, antes mesmo da conversão à mensagem de Jesus, professavam idéias bastante aberrantes acerca das instituições rituais do judaísmo, em relação às normas oficiais e até às da Igreja nascente.

Conhecemo-los através do discurso que os Atos atribuem a seu chefe, santo Estêvão, e que parece traduzir com bastante fidelidade a posição dos helenistas. Caracterizava-se ela pela condenação radical do Templo de Jerusalém, considerado uma casa de idolatria, contrária à autêntica Lei de Moisés. Estêvão e seus seguidores parecem ter identificado em Jesus o encarregado da missão de espiritualizar o culto pela eliminação do falso santuário, e devolver assim ao judaísmo sua pureza original. Uma mensagem de tal natureza, proclamada na própria cidade santa, fatalmente deveria suscitar violenta reação por parte da casta sacerdotal e da opinião pública judaica. Estêvão morreu apedrejado, tornando-se o primeiro mártir da fé cristã, e desencadeou-se uma perseguição contra a comunidade jerosolimita.

Referências bastante complicadas dos Atos deixam transparecer, porém, que tal perseguição não atingiu de modo nenhum a Igreja inteira, mas somente o grupo dos helenistas. Assim, ainda não se punha em causa a fé em Jesus Messias, e sim a concepção específica de um judaísmo reformista, pregada por Estêvão e seus discípulos. Estes, brutalmente privados de seu mestre, dispersaram-se na Palestina e nas regiões vizinhas. Daí se originou a missão cristã.

Ao desvincular o cristianismo do culto jerosolimita, os helenistas haviam criado condições para sua ampliação em âmbito universal. Não obstante, os Atos esclarecem que apenas alguns dentre eles, em Antioquia, levavam a palavra de Deus aos pagãos (Atos 11,19); a maioria restringia-se a anunciá-la aos judeus. Com efeito, enquanto mensagem de radical purificação do judaísmo, a pregação dos helenistas interessava prioritariamente aos judeus. Dirigida aos pagãos, seu significado era ainda apenas o de um convite para que se convertessem a um judaísmo que Jesus deveria renovar quando voltasse. De qualquer modo, representava um passo no sentido da emancipação. Caberia a são Paulo efetivá-la.

CAPÍTULO II

SÃO PAULO E O UNIVERSALISMO CRISTÃO

1. Fontes

De todas as figuras da primitiva história cristã, são Paulo é a mais conhecida. As informações sobre sua pessoa e seu papel provêm tanto dos Atos dos Apóstolos, que dele se ocupam amplamente (quinze capítulos, em vinte e oito, lhe foram consagrados), quanto de suas próprias cartas ou epístolas. Os Atos pertencem ao mesmo autor do quarto evangelho, o de Lucas, e constituem uma história da época apostólica — correspondente à primeira geração cristã —, redigida possivelmente em torno do ano 90. Além da tradição oral, a obra utilizou algumas fontes contemporâneas dos acontecimentos narrados. Sua leitura, entretanto, demanda o exercício da crítica, pois o autor, que não foi testemunha ocular, por vezes oferece uma imagem idealizada da cristandade primitiva, em que as oposições estão atenuadas a ponto de se tornarem imperceptíveis. De seu cotejo com as epístolas de são Paulo emergem contradições difíceis de solucionar.

Não há qualquer acordo entre os críticos sobre a autenticidade das quatorze cartas atribuídas a Paulo, incorporadas ao Novo Testamento. Certamente não lhe pertence a epístola aos Hebreus, que se apresenta sem o nome do autor e só com muita hesitação lhe foi associada pela tradição eclesiástica. A maioria absoluta dos exegetas opina no mesmo sentido a respeito das três epístolas ditas pastorais (1 e 2 Timóteo, Tito), que, embora correspondam ao pensamento de são Paulo — deuteropaulinas —, não são de sua lavra. Há quem re-

jeite também a epístola aos Efésios. Menos numerosos são os que contestam a autenticidade de Colossenses e 2 Tessalonicenses. Em contrapartida, há amplo consenso em torno da atribuição de 1 Tessalonicenses ao apóstolo, e quase ninguém lhe nega a paternidade das quatro epístolas maiores, Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas, assim como a da breve carta a Filêmon. Mesmo, porém, as epístolas associadas a seu nome por equívoco revelam, em graus variáveis, a marca do seu espírito, e, manuseadas com prudência, podem lançar alguma luz sobre o que se costuma chamar de paulinismo. Convertidas em patrimônio comum da cristandade, todas foram, na origem, escritos de circunstância, enderaçadas a uma comunidade particular com o objetivo de resolver os problemas específicos do momento. Os escritos de Paulo não têm o caráter de uma exposição doutrinal completa, sistematicamente elaborada; se é realmente o pai da teologia cristã, ele não foi, apesar disso, um Aristóteles nem um são Tomás de Aquino.

As epístolas paulinas autênticas, únicos entre os livros do Novo Testamento que procedem incontestavelmente do período apostólico, constituem os mais antigos escritos do cristianismo. Sua redação distribui-se entre cerca de 50 (1 Tessalonicenses) e 60-62 (as chamadas epístolas do cativeiro: Efésios (?), Filipenses, Colossenses, Filêmon). Em confronto com esses textos, as epístolas canônicas atribuídas a outros personagens da primeira geração cristã — Tiago, Pedro, João, Judas — e cuja autenticidade é posta em dúvida representam, de qualquer modo, fontes apenas secundárias. Contudo, por mais preciosas que possam ser para o historiador as epístolas paulinas, este deve reconhecer que esse testemunho, decerto espontâneo e de primeira mão, mas também apaixonado e parcial, levanta problemas na mesma proporção dos que resolve. Compelido, aqui e ali, a optar entre os Atos e as epístolas, o historiador inclinar-se-á em geral a seguir São Paulo, mas sem esquecer que a verdade não está necessariamente sempre de um só e mesmo lado, podendo às vezes não se achar nem de um nem de outro. Na incerteza, em muito casos será necessário contentar-se com probabilidades.

O historiador deverá prevenir-se, além disso, contra possíveis erros de ótica, dado o caráter bem unilateral da documentação disponível. A proeminência de Paulo nos Atos e a posição do *corpus* paulino no Novo Testamento autorizam a conclusão de que o apóstolo, efetivamente, desempenhou papel capital na gênese e difusão do cristianismo. Por outro lado, se seus êmulos houvessem deixado

escritos capazes de rivalizar com as epístolas, é possível que os fatos se apresentassem sob uma luz bastante diversa. Poder-se-á pensar, sem dúvida, que no círculo de Paulo não havia nenhuma personalidade de comparável envergadura, mas seria arriscado admitir simultaneamente que Paulo tenha sido o único artífice da primeira expansão cristã e que a Igreja dos gentios tenha sido modelada integralmente à sua imagem. Os conflitos que ecoam em suas epístolas e a própria evolução da cristandade primitiva, no período subseqüente, demonstram o erro dessa visão. Existiram, na Igreja primitiva, outras interpretações do cristianismo, diferentes da que lhe deu são Paulo.

2. O apostolado de Paulo

Paulo nasceu provavelmente nos primeiros anos do século I, na cidade de Tarso, Cilícia, na diáspora de língua grega. Seu pai era cidadão romano, e foi ele próprio quem acrescentou a seu nome hebraico, Saul, o cognome romano sob o qual o reconhecemos. Ainda bem jovem, parece ter ido estudar em Jerusalém, "aos pés de Gamaliel" (como indicam os Atos), um dos mais ilustres doutores da época. Em seu pensamento encontramos simultaneamente o selo das categorias gregas e dos métodos e conceitos rabínicos. Foi, antes de se ter convertido, um judeu orgulhoso de seu povo e fariseu exemplar (Fl 3,5), inimigo acerbo da Igreja que surgia (Gl, 1,13-14). Os Atos imputam-lhe papel de destaque na perseguição consecutiva ao martírio de Estêvão. Encontrava-se em missão anticristã, talvez oficial, fora da Palestina, quando Cristo lhe apareceu no caminho de Damasco. Tal visão fez do perseguidor um discípulo, transformou o escrupuloso fariseu no Apóstolo dos gentios (cerca de 36?).

Os Atos fornecem a narrativa pormenorizada de suas três viagens missionárias. Na primeira, juntamente com Barnabé, foi de Antioquia a Chipre, e em seguida percorreu a Ásia Menor, onde os dois pregadores fundaram Igrejas em diversas cidades importantes. No transcurso da segunda, realizada após uma visita a Jerusalém (cf. *infra*, p. 104), Paulo visitou suas comunidades da Ásia, atravessou a Frígia e a Galácia, embarcando então para a Macedônia, onde fundou Igrejas em Filipos e Tessalônica; daí dirigiu-se à Grécia, propriamente dita, tendo sofrido um revés em Atenas, compensado pelo êxito notável que obteve em Corinto, junto a uma população compósita, mais aberta às influências orientais que a da velha cidade ática.

Sua permanência em Corinto, de dezoito meses, coincidiu em parte com o proconsulado de Galião, mencionado nos Atos e datado através de uma inscrição de Delfos (51-52). Após breve visita a Éfeso e a Jerusalém, empreendeu a terceira viagem; partindo de Antioquia, de novo dirigiu-se à Ásia Menor, Grécia e Macedônia, de onde retornou à costa asiática e, em seguida, a Tiro e Jerusalém. Aí foi preso, em circunstâncias assaz obscuras, por iniciativa dos judeus, e entregue ao procurador Félix que, aparentemente muito embaraçado, adiou a decisão do caso. Dois anos depois, um novo governador, Festo, encaminhou-o ao tribunal do imperador, a seu próprio pedido. Ao fim de uma travessia bastante acidentada, atingiu Puteoli, depois de passar por Sídon, Creta e Malta. Acolheram-no os cristãos da capital, onde permaneceu dois anos em liberdade vigiada. A narrativa dos Atos interrompe-se inesperadamente, deixando-nos na ignorância acerca do fim do Apóstolo. Morreu em Roma, como mártir — não se sabe sob que acusação —, por volta de 62-64, provavelmente antes da perseguição de Nero.

Aos olhos de Paulo, seria inadmissível questionar esse apostolado, levado a efeito por mais de vinte anos, em meio a incontáveis perigos e dificuldades (2 Cor 11,23-28), com uma energia e paixão que repercutem em suas epístolas porquanto o próprio Deus o havia predestinado, desde o ventre de sua mãe, a converter os gentios. Ao longo de toda a sua trajetória, enfrentou não apenas a animosidade dos judeus e de alguns setores pagãos, mas ainda a suspeita ou até a aberta hostilidade de certos cristãos, aos quais escandalizavam certos aspectos do seu evangelho, que ele orgulhosamente afirmava haver recebido do Espírito, ou seja, mediante revelação direta e pessoal de Cristo (1 Cor 2,6-16; Gl 1, 11-12).

3. Sua doutrina

Na origem da teologia paulina há uma experiência mística, mas há também, anterior a esta, uma longa e dolorosa reflexão sobre a impossibilidade de os homens encontrarem a salvação sozinhos. Insensíveis à voz da consciência e à revelação natural que se exprime através da criação, os pagãos lançaram-se à idolatria, fonte de toda perversão moral (Rm 1,20-32). Assim, a humanidade e a criação como um todo estiveram submetidas aos elementos do Cosmo (Gl 4,3), forças demoníacas mais ou menos identificadas com os astros. Israel foi o único povo que escapou à impiedade, pois recebera o depósito da revelação escrita, a Lei.

Contudo, também os judeus eram pecadores, em virtude da queda de Adão, ancestral comum da raça humana, e ainda porque a própria Lei "sobreveio para que avultasse a ofensa" e os homens conhecessem o pecado (Rm 5,20 e 7,7). A Lei é, sem dúvida, fonte de maldição, mais que de salvação (Gl 3,10). Paulo, cujo pensamento revela nesse ponto certa hesitação, persistia, contudo, em afirmar a origem divina dela (Rm 8,7; cf., entretanto, Gl 3,19-20). Não obstante, a Lei atesta a influência universal do mal, e antes o instaura que atalha: "estar sob a Lei" significa praticamente o mesmo que "estai submetido aos elementos do Cosmo" (Gl 4,3s). Por isso, pagão ou judeu, o homem não possui méritos próprios e acha-se desarmado. A salvação só lhe pode advir de uma graça da misericórdia divina, capaz de libertá-lo do pecado e da morte, que daquele decorre, assim como da "maldição da Lei" e — juntamente com a criação inteira — da tirania das potências demoníacas. Ora, essa redenção, de alcance cósmico, tornara-se um fato, graças a Cristo.

Cristo, ente celestial, Filho de Deus, feito homem na pessoa de Jesus, assumira, como inocente vítima expiatória, os pecados da raça humana. Seu sacrifício, que manifestava tanto a justiça quanto o amor divinos, reconciliara a humanidade e o universo com Deus. Crucificado pelas forças do mal, triunfara sobre elas, e mesmo sobre a morte através da cruz, ressuscitando para ocupar junto ao Pai um lugar ainda mais eminente que antes da encarnação. Para são Paulo, o drama do Calvário, que tanto havia perturbado os primeiros discípulos, correspondia assim a uma necessidade absoluta; era o ponto de inflexão da história do mundo, aquele em que se cumpria o plano providencial. De todo o ministério de Cristo, quase só este último episódio reteve a atenção de Paulo, que fez dele o centro de sua pregação (1 Cor 1,23).

A redenção só se realizará plenamente no final dos tempos, quando da parusia, momento em que os eleitos, ressuscitados, irão revestir o mesmo "corpo espiritual" do Cristo glorificado (1Cor15). Contudo, salvos pela graça divina e pela fé, os fiéis desde o presente podem participar da vida eterna, na medida em que vivam "em Cristo", em comunhão mística com ele, mediante a integração na Igreja, que é seu corpo (Cl 1,18-24). Tal redenção, efetuada por Cristo, pôs fim ao império temporário da lei. A fé, existente já nos patriarcas, era anterior à Lei e constituía a única via da salvação, inclusive para os judeus (Rm 10,4; Gl 3,24). A redenção livrara o homem de todas as servidões que o impediam de viver com Deus,e a Lei era uma

delas. O cristão que morreu para a Lei morreu também para o pecado, mas o pecado em si continuava vivo como uma força quase personificada. A existência do cristão é um perpétuo combate do "espírito", princípio de todo bem, contra "a carne", princípio de todo mal. Triunfando o espírito, a conduta dos fiéis conformar-se-á naturalmente à lei moral, expressão da vontade divina, cujos imperativos essenciais Paulo evoca em cada uma das suas epístolas.

As observâncias rituais foram irremediavelmente condenadas. Israel, ao recusar compreender e aceitar a Cristo, é momentaneamente abandonado por Deus, e sua herança passou ao novo Israel, a sociedade universal dos crentes, recrutada por ora sobretudo entre os gentios, na expectativa de que os judeus também se juntem a ela, no final dos tempos. Pelo fato de registrar as promessas divinas, a Bíblia, interpretada à luz de Cristo, conserva íntegro o seu valor de testemunho, e não é simplesmente o patrimônio de um povo, mas a carta do universalismo cristão, para o qual não existe "grego nem judeu, circunciso nem incircunciso, bárbaro, cita, escravo ou homem livre, porém Cristo é tudo em todos" (Cl 3,11).

4. O problema das observâncias

Em princípio, os cristãos jerosolimitas não eram hostis à evangelização dos pagãos, visto que o próprio judaísmo, como já assinalamos, a praticava. Mas não parece que, de saída, se tenham inclinado muito a seu favor. A iniciativa de Paulo, que pregava aos gentios um cristianismo inteiramente desligado das observâncias rituais, representava para eles um grave problema.

Paulo nos informa de que esteve em Jerusalém três anos após se ter convertido, ali permanecendo pouco tempo, durante o qual encontrou-se somente com Pedro e Tiago, e de que ali retornou quatorze anos depois. A despeito das ardilosas tentativas dos "falsos irmãos", recusou-se a fazer qualquer concessão judaizante. Na verdade, não houve imposições por parte dos "notáveis", a saber, Tiago, Pedro e João, que reconheceram solenemente seu apostolado entre os gentios, reservando para si a missão em Israel (Gl 2,7-10). Entretanto, a questão emergiu logo em seguida, por ocasião de uma visita de Pedro a Antioquia. Nessa cidade, a fim de não paralisar a vida de uma comunidade mista e, em particular, para tornar possível a celebração da eucaristia, geralmente associada a uma refeição fraternal, os convertidos do judaísmo julgavam natural seguir o exemplo de

Paulo, desobrigando-se também das normas alimentares. O mesmo fez Pedro, no começo de sua estadia. Mudou, porém, de atitude após a chegada dos emissários de Tiago, e, seguido pelos cristãos israelitas, inclusive Barnabé, isolou-se "por temor aos circuncisos". Paulo reagiu com vigor: "Resisti-lhe face a face, porque se tornara repreensível" (Gl 2,11s).

A narrativa dos Atos difere sensivelmente. De acordo com ela, cristãos anônimos, chegados da Judéia aparentemente sem mandato oficial, pretenderam obrigar os pagãos convertidos de Antioquia a aceitar a circuncisão, ou seja, a se tornarem judeus ao mesmo tempo que cristãos. Paulo, Barnabé e alguns mais dirigiram-se então a Jerusalém, a fim de relatar o caso aos Doze. Apesar da oposição dos intransigentes, cuja intenção era impor aos conversos o cumprimento integral da Lei, Pedro defendeu sem a mínima reserva o ponto de vista paulino, gabando-se de tê-lo praticado ele próprio, e na mesma ocasião avocou a si o título de Apóstolo dos Gentios, incessantemente reivindicado por Paulo (Atos 15). A assembléia, porém, adotou a solução de compromisso que Tiago propusera, consignando-a no comumente chamado decreto apostólico (Atos 15,28-29), que declara que apenas se imporia aos pagãos um mínimo de obrigações rituais: "abster-se das carnes imoladas aos ídolos, (do consumo) do sangue, das carnes sufocadas e da fornicação". O termo fornicação refere-se, com certeza, aos casamentos nos graus de parentesco proibidos pela Lei judaica, e não ao desregramento sexual.

Se ambos os textos, o dos Atos e o de Paulo, dizem respeito ao mesmo episódio, como parece ser o caso, os dois relatos apresentam contradições insolúveis. Os atos minimizam visivelmente o conflito, atribuindo aos protagonistas uma unidade de opiniões desmentida pelos dados da epístola aos Gálatas. Evidentemente Paulo, que afirmara não ter sido sujeito a quaisquer condições por parte dos jerosolimitas, não poderia aceitar, sem se desdizer, que se impusesse a seus conversos não judeus nem mesmo aquele mínimo de observâncias rituais codificado pelo decreto. É provável que, efetivamente, se tratasse de uma decisão tomada em sua ausência, relacionada com o incidente de Antioquia, mas não há certeza quanto à ordem de sucessão desses dois fatos: o decreto poderia ter levado Pedro a modificar sua atitude, mas também poderia ter sido suscitado pelo incidente, destinando-se a prevenir sua repetição. Em todo caso, conforme os próprios Atos indicam (21,25), parece que só no fim de seu apostolado Paulo foi informado por Tiago da existência do

decreto. Longe de representar um triunfo, esse decreto era a condenação expressa de suas concepções, pois afirmava a perenidade e o alcance universal de uma parte, por mais modesta que fosse, da observância judaica.

5. Paulinismo e judeu-cristianismo

Com suas proibições, o decreto não fazia mais que reproduzir explicitando-os, os aspectos propriamente rituais dos chamados mandamentos noaquíticos, isto é, revelados a Noé, que os rabinos impunham aos "tementes a Deus" (ver *supra*, p. 78). Não há dúvida de que, para os jerosolimitas, o decreto equivalia a equiparar os conversos oriundos do paganismo aos semiprosélitos, com o que se fazia do cristianismo algo como um judaísmo mitigado. Definir um mínimo de exigências para todos implicava, porém, estabelecer um máximo que não se poderia obrigar os cristãos de origem pagã a ultrapassar. Encarado sob esse ângulo, o decreto também proclamava, a seu modo, a autonomia do cristianismo.

Há indícios, contudo, de que pelo menos alguns dos doze apóstolos não se ativeram às suas determinações. Havendo permanecido submissos à estrita observância da Lei, tal como a maioria dos fiéis de procedência israelita, procuraram impô-la igualmente aos prosélitos de outra origem. Pouco a pouco, uma missão judeu-cristã desenvolveu-se não só nas regiões que Paulo não havia evangelizado — sobre as quais os Atos mantêm silêncio —, mas ainda no próprio domínio deste, seguindo seus passos. Paulo, com efeito, denunciou com veemência a ação desses missionários que, na sua esteira, corrigiam os seus ensinamentos e pregavam um outro evangelho e um outro Jesus (Gl 1,6-7; 2 Cor 11,4). Por trás da exposição sobre as carnes sacrificadas aos ídolos, em 1 Cor 10, mal se dissimula uma polêmica contra o decreto. Nas Igrejas da Galácia, as imposições não se resumiam às prescrições alimentares fundamentais; pretendia-se que os pagãos convertidos acatassem a totalidade da Lei, em particular a circuncisão (Gl 4,10; 5,2s).

Paulo não denuncia nominalmente os iniciadores desse movimento; porém, é significativo que houvesse em Corinto um partido de Cefas, isto é, de Pedro (1 Cor 1,12). Além disso, as cartas de recomendação com que alguns legitimavam seu apostolado (2 Cor 3,1) só podiam emanar de uma autoridade incontestável, de um dos Doze, talvez Pedro ou, com maior probabilidade, Tiago, irmão do

Senhor, ambos designados como as "colunas" (Gl 2,9), a quem provavelmente se dirigia o qualificativo irônico de "super-apóstolos" (2 Cor 11,5; 12,11).

Carecemos de informações precisas sobre a atitude de Pedro após o incidente de Antioquia (as duas epístolas que figuram em seu nome no Novo Testamento são de autenticidade duvidosa), mas é possível que, superada a vacilação inicial, houvesse aderido à posição moderada estabelecida pelo decreto apostólico. Ignoramos, da mesma forma, o que lhe sucedeu depois do período passado em Jerusalém. Segundo uma antiga tradição, que parece bem fundada, teria morrido em Roma, vítima da perseguição de Nero em 64. Todavia, as escavações recentemente empreendidas sob a basílica de São Pedro não lhe forneceram a confirmação estrondosa que alguns esperavam. Quanto a Tiago, que, com a partida de Pedro, se tornara chefe incontestável da comunidade palestina e foi martirizado em Jerusalém no ano 62, por motivos bastante obscuros, é apresentado pela tradição como um legalista intransigente. Com certa razão, os judeus-cristãos invocam-no como patrono.

Denominamos judeu-cristão esse ramo da Igreja antiga que, recrutado basicamente, mas não apenas, em Israel, pretendia associar a fé em Jesus Messias com a estrita observância da Lei judaica. Historicamente, seus adeptos são os descendentes da primeira comunidade jerosolimita que emigrara, ao menos em parte, para a cidade de Pela, na Transjordânia, depois de martirizado seu chefe, quando dos acontecimentos de 66-70. As catástrofes palestinas afetaram-nos de forma direta, e a evolução da Igreja, tendendo cada vez mais a tornar-se exclusivamente uma Igreja dos gentios, fez com que resvalassem bastante depressa para a posição de seita herética. Conhecidos como ebionitas ou nazarenos, até inícios do século V levaram existência obscura, desaparecendo em seguida: alguns foram, provavelmente, absorvidos pela Igreja, outros pela Sinagoga. Distinguiam-se dos demais cristãos não só pelo ritualismo, mas ainda por traços doutrinários, em particular por uma cristologia acentuadamente arcaica, adotada, senão por todos, ao menos por alguns, que não reconhecia a divindade de Cristo.

Foi considerável o prestígio de Paulo na Igreja antiga, de que constitui um testemunho a inclusão de suas epístolas no cânon das Escrituras: daí decorre a capital influência de seu pensamento na evolução ulterior da teologia cristã. Sobre as primeiras gerações teve, por certo, influência mais modesta, exercida diretamente apenas em

um setor geográfico bastante limitado: em essência, Ásia Menor e Grécia. Mesmo aí encontrou, ainda em vida, oposição enérgica e por vezes bem-sucedida. Considerando-se a cristandade nascente em conjunto, não parece que as concepções paulinas se tenham imposto de forma indiscutível. Se o autor dos Atos registrou o decreto, apresentando-o, além do mais, como produto da decisão unânime dos jerosolimitas e de Paulo, aparentemente é porque sua aplicação era geral nessa época. Testemunhos diversos atestam, com efeito, que esteve em vigor por muito tempo, inclusive em regiões não atingidas pela primeira vaga missionária.

O final do século I e o começo do II caracterizam-se por um cristianismo de cunho moralizante e por um novo legalismo, expresso em particular pelos autores designados como Padres Apostólicos. Desapareceram quase por completo os grandes temas paulinos; deslocou-se a ênfase para a noção de mérito e para as "obras", enquanto se preconizava uma observância bastante próxima da judaica, no espírito e, em certos casos, na forma. A mesma posição acha-se representada inclusive no Novo Testamento, pela epístola atribuída a Tiago. A corrente principal da Igreja, que seguia a linha do decreto apostólico, consistia, por assim dizer, numa orientação intermediária entre o cristianismo de modelo paulino, que rompeu completamente com o judaísmo, e o judeu-cristianismo, que procurou uma síntese entre as duas religiões. No decurso do século II, essa orientação iria desembocar no que às vezes se denomina protocatolicismo (*Frühkatholizismus*).

CAPÍTULO III

A EXPANSÃO CRISTÃ

1. A queda de Jerusalém e suas conseqüências

A chamada época apostólica finda com o desaparecimento da primeira geração cristã, a que pertenceram Paulo e os Apóstolos. Salvo eventuais sobrevivências isoladas, pode-se dá-la por concluída nas proximidades do ano 70, que assinala uma data importante na história do judaísmo e, por conseguinte, na do cristianismo nascente. Do lado judaico, a destruição do Templo e a extinção do culto centrado no sacrifício significaram o definitivo triunfo da forma sinagogal de vida religiosa, bem como do farisaísmo. Para a jovem cristandade, o drama palestino foi interpretado, por um momento, como uma das catástrofes que deveriam anunciar a parusia; mas, na medida em que esta tardava a realizar-se, passou a interpretá-lo, em definitivo, sobretudo como um sinal do castigo divino desfechado contra Israel, em razão de sua recusa ao apelo de Cristo.

Antes mesmo da ruína, os judeus-cristãos haviam-se distanciado dos zelotes, promotores da revolta, sem que por isso tivessem renegado o judaísmo e o povo judeu. Para eles se tornava difícil encontrar uma explicação verdadeiramente satisfatória para um acontecimento que, aos olhos de um cristão não judeu, assumia o valor de uma confirmação celeste à mensagem de Estêvão e de Paulo. Ambos, assim, obtinham uma espécie de vingança póstuma, embora parcial, ao passo que a posição judeu-cristã tendia a tornar-se insustentável, na medida em que a Igreja, de forma cada vez mais exclusiva,

recrutava seus fiéis entre os gentios. Embora o judeu-cristianismo, em sua forma clássica, estivesse condenado a vegetar até a completa extinção, tentou, por outras vias, adaptar-se às novas condições. Através dos pseudoclementinos, escritos cuja cronologia, composição e origem exata permanecem controversas, tomamos conhecimento de um ebionismo de características bastante originais, derivado, ao que parece, de uma modalidade marginal e esotérica do judaísmo pré-cristão, que condenava energicamente os sacrifícios cultuais. Mesmo sob esta modalidade, o judeu-cristianismo representa apenas uma corrente secundária na história da Igreja antiga. A própria Igreja, entretanto, como já se assinalou, guardou a marca de suas origens, mais ou menos profundas conforme o setor. A influência das concepções judaicas far-se-ia sentir por muito tempo ainda, antes de mais nada porque a Igreja nunca deixou de considerar a Bíblia como Escritura inspirada, que passou a designar como Antigo Testamento.

2. Os primórdios da missão cristã

Inaugurada com a dispersão dos helenistas, a missão cristã recebeu de são Paulo um impulso decisivo. Entre os doze apóstolos, alguns pelo menos parecem ter aderido ao movimento e pregado aos gentios uma mensagem que, sob vários aspectos, diferia da de Paulo. Não obedeceram, porém, a um plano missionário de conjunto, pois é lendária a tradição segundo a qual dividiram o mundo com vistas à evangelização. As tradições locais que associam a fundação de tal ou qual Igreja à pregação de um ou outro dos apóstolos, ou a algum dos discípulos da primeira hora, com freqüência traduzem uma única preocupação, a de adquirir foros de nobreza apostólica e, no caso das cidades importantes, fundamentar assim um direito a uma certa primazia perante pretensões rivais. No entanto, por vezes essas tradições podem encerrar elementos de verdade histórica.

3. Roma

A ida de Pedro a Roma, como vimos, não é inverossímil, mas parece que Paulo o precedeu. A visita de Paulo não se acha mencionada na epístola aos Romanos (datada de 58), escrita anteriormente, mas tampouco os Atos se referem a uma visita de Pedro a Roma que precedesse a de Paulo. O confronto entre os dois textos permite concluir que a fundação da comunidade cristã da capital não se deve

a nenhum dos dois apóstolos. Tal como na maioria das cidades do império, missionários anônimos ali atuaram. A medida de expulsão tomada por Cláudio contra os judeus de Roma (49) relaciona-se com o desenvolvimento inicial da missão cristã, menos de vinte anos após a morte de Cristo. O mais antigo documento literário proveniente da Igreja de Roma, a carta de seu bispo Clemente aos coríntios, data dos últimos anos do século I e nele se conjugam a influência dos esquemas judaicos de pensamento e a da filosofia grega, estóica sobretudo, com nítida predominância da primeira. De Roma provém igualmente um escrito compósito, o *Pastor* de Hermas, redigido talvez em meados do século II. Classificado entre as obras dos Padres Apostólicos, nele aparecem visões apocalípticas lado a lado com explanações sobre a disciplina penitencial, sendo visível o cunho do meio judeu-cristão.

4. Alexandria

Dificilmente se concebe que Alexandria, metrópole do Oriente mediterrâneo e da diáspora judaica, não estivesse incluída no âmbito da ação missionária desde a época apostólica. O silêncio que as fontes mantêm a respeito é surpreendente: nada se pode extrair, a esse propósito, da célebre carta de Cláudio aos alexandrinos. Por volta do ano 200, os cristãos de Alexandria reivindicavam como fundador de sua Igreja o evangelista Marcos. Fragmentos de papiros cristãos datados do início do século II, descobertos no Egito, comprovam a antiguidade da implantação do cristianismo no país. Com efeito, a epístola aos Hebreus, em que se faz tão presente a especulação filoniana e que, embora não seja da autoria de são Paulo, remonta provavelmente à época apostólica, bem pode ter sido redigida por um cristão de Alexandria. Outro tanto se verifica em relação à chamada epístola de Barnabé, manual de catequese de autor desconhecido, composto sem dúvida durante o principado de Adriano. Aí se vêem retomados os processos da exegese alegórica, amplamente utilizados pelo judaísmo alexandrino, empregados porém contra os judeus, a fim de provar que as realidades cristãs estão prefiguradas no Antigo Testamento — com o que se converte a alegoria em tipologia — e que as prescrições rituais sempre tiveram apenas um sentido simbólico. Talvez o mistério que envolve as origens cristãs em Alexandria se explique pelo fato de ter o cristianismo surgido ali, a princípio, sob forma que, julgadas pelos critérios da grande Igreja, fo-

ram consideradas heréticas e sobre as quais se preferirá guardar silêncio. Assinale-se, em todo caso, que o surto de uma escola ortodoxa de teologia, no fim do século II, ali fora precedido pelo desabrochar dos sistemas e seitas gnósticos, cujo conhecimento recebeu nova luz da recente descoberta dos manuscritos de Nag Hammadi.

5. Antioquia e a Síria

No que toca à capital da Síria, as origens apostólicas do cristianismo encontram-se, pelo contrário, claramente documentadas pelos Atos dos Apóstolos. Antioquia foi o lugar onde surgiu a denominação de cristão e onde pela primeira vez se enfrentou o problema concreto das relações entre os cristãos não judeus e o judaísmo. Desde a época apostólica existiram comunidades cristãs em outras cidades da Síria e da Fenícia, destacando-se Damasco, Tiro e Sídon. Certamente há que situar na região a pátria da *Didakhé* ou Ensinamento dos doze apóstolos (início do século II?), escrito catequético e litúrgico no qual, mais uma vez, aparece a influência dos esquemas e modelos judaicos.

O bispo Inácio de Antioquia, mais um dos Padres Apostólicos, deixou sete epístolas, cuja autenticidade é hoje geralmente aceita. Redigidas no transcurso de sua viagem a Roma, onde foi martirizado no final do principado de Trajano (cerca de 115), contêm preciosas informações não apenas sobre a psicologia do autor e sua ânsia pelo martírio, mas também a respeito das crenças e da organização da Igreja de Antioquia. Inácio caracteriza-se, em particular, como um dos primeiros teóricos do que se costuma denominar episcopado monástico.

6. Ásia Menor

Uma das cartas de Inácio destinava-se aos cristãos de Roma; as demais estavam endereçadas a diversas Igrejas da Ásia Menor, como as de Éfeso, Magnésia, Trales, Filadélfia, Esmirna, e ao bispo desta última cidade, Policarpo. Várias dessas comunidades figuram também entre os destinatários das sete cartas que constam dos primeiros capítulos do Apocalipse canônico (caps. 2 e 3), cuja redação final deve datar do tempo de Domiciano. O cristianismo achava-se solidamente enraizado na região, onde missionários chegados da Pa-

lestina, a maior parte em decorrência dos acontecimentos do ano 70, haviam dado continuidade à obra de Paulo. Percebe-se vagamente uma certa tensão entre a tendência paulina e os elementos judeu-cristãos, ao mesmo tempo em que a Igreja da Ásia enfrentava os defensores de um gnosticismo mais ou menos impregnado de judaísmo.

Parece verossímil que os escritos canônicos atribuídos ao apóstolo João (quarto evangelho, três epístolas, Apocalipse) tenham sido compostos na Ásia Menor, mais precisamente em Éfeso, nos últimos anos do século I. O problema da autoria já foi objeto de amplo debate, sem que se chegasse a uma solução irrefutável. Não se pode garantir que o Apocalipse saiu da mesma pena que o evangelho e as epístolas, e muito menos que tais escritos, no todo ou em parte, foram obras de João, filho de Zebedeu, do qual se ignora se de fato viveu em Éfeso até o principado de Trajano, como quer a tradição. Tem-se por certo, entretanto, que a difusão de tais escritos partiu da Ásia, e que foram associados ao nome do apóstolo, graças talvez à homonímia com o autor do Apocalipse, que se designa a si próprio com o nome de João.

Se no Apocalipse — verdadeiro exemplar cristão de um gênero literário muito florescente no judaísmo ao aproximar-se nossa era — os esquemas judaicos reconhecem-se de imediato, durante muito tempo acreditou-se identificar no quarto evangelho o produto de um cristianismo profundamente helenizado e muito distanciado do judaísmo. Hoje, porém, a opinião dos eruditos apresenta mais cambiantes. Sob certo número de aspectos, o evangelho revela afinidades precisas com os manuscritos do Mar Morto. Demonstra, ademais, um conhecimento bastante notável das coisas palestinas, o que lhe confere um valor histórico nada desprezível: sobre algumas questões, parece melhor informado que os sinópticos e, quando existe contradição, nem sempre se deve esperar maior rigor da parte destes. Sua importância situa-se, todavia, sobretudo no plano da reflexão teológica, sintetizada na concepção do Cristo Logos, exposta no prólogo. Aqui, a hipóstase* filoniana encarna-se na figura histórica de Jesus, que revela ao círculo dos seus discípulos, em linguagem de uma solenidade hierática, em perfeito contraste com as singelas parábolas dos sinópticos, o mistério de sua pessoa de Homem-Deus. O pensamento do evangelho, por certo expressão do ensinamento de um

* Vd. nota da p. 76. (Sup.)

grupo circunscrito de discípulos, coloca-se, em determinados aspectos, na mesma linha de são Paulo, sem que se possa, contudo, reduzi-la a isso. Ele assinala uma etapa essencial no desenvolvimento da cristologia.

7. O oriente semita e o ocidente latino

Embora não seja impossível que certas regiões mais ocidentais como o litoral mediterrâneo da Gália ou, com maior probabilidade, Cartago e a costa setentrional da África, tivessem recebido missionários cristãos antes de encerrar-se o século I, a existência de Igrejas na Gália e na África só é atestada na segunda metade do século II. Ao que parece, a língua litúrgica era, nessa data, o grego, inclusive no Ocidente, mas na África do Norte apareciam as primeiras comunidades de língua latina.

Desenvolvendo-se a partir da Palestina e, em seguida, por iniciativa das Igrejas locais, o esforço missionário não se dirigiu unicamente para o Mediterrâneo. Mais a leste, em Osroena e Adiabena, o cristianismo enraizara-se de modo a sugerir implantação muito antiga. No que diz respeito aos grandes centros, em particular Edessa e Arbela, poder-se-ia supor que suas raízes remontavam quase à época apostólica, como parece indicar a tradição ligada ao nome do apóstolo Tomé, expressa em vários escritos extracanônicos (Evangelho, Atos, Salmos) difundidos com o seu nome. Parece seguro, em todo caso, que Adiabena foi evangelizada no final do século I, por um missionário proveniente da Palestina, chamado Adai. Esse cristianismo oriental, de língua aramaica, apresenta características peculiares, em confronto com o do mundo greco-latino. Bem mais que este, preservou o signo das origens palestinas e judaicas, embora não se possa qualificá-lo, em função disso, como judeu-cristão na estrita e precisa acepção do termo (cf. *infra*, p. 272). Aparenta não ter recebido a influência de Paulo, e suas categorias de pensamento iriam permanecer muito mais semitas que gregas. Representa um setor original e importante da antiga cristandade, que ilustra perfeitamente a complexidade desta.

8. O mundo cristão no começo do século IV

Ainda bastante lenta do decorrer do século II, a expansão cristã atingiu nova amplitude e experimentou um progresso mais rápi-

do no século III. Excetuando-se as duas vagas de perseguição que assinalaram a metade e o final desta centúria (respectivamente sob Décio e Valeriano, e Diocleciano), para a Igreja foi um período de paz, favorável à missão. O cristianismo, que a princípio estivera restrito às grandes cidades, pouco a pouco se infiltrava nos cantões rurais. A partir de Alexandria, penetrou no interior egípcio, onde se atesta a presença de comunidades em meados do século III, sobretudo no Faium e Oxirrinco, assim emergindo o copta como língua litúrgica, ao lado do grego. Bostra na Arábia, Cesaréia na Palestina, Tiro na Fenícia, Antioquia e Nísibis na Síria, Edessa em Osroena, eram simultaneamente sedes episcopais, bases de apoio para as missões que se dirigiam ao campo e centros de ensino religioso e de reflexão teológica. Na Pérsia, a política de relativa tolerância dos primeiros sassânidas propiciou o desenvolvimento de uma cristandade constituída em parte por autóctones, em parte por sírios deportados ao longo das campanhas contra os romanos. Certas províncias da Ásia Menor, especialmente a Capadócia e o Ponto, pouco antes da paz de Constantino talvez contassem com maioria de cristãos, para o que contribuíra, antes de mais nada, a hábil estratégia missionária de Gregório o Taumaturgo (meados do século III). Seu homônimo, Gregório o Iluminador, armênio de nascimento, converteu-se na Capadócia (cerca de 290) e, de volta à Armênia, conferiu impulso decisivo à missão cristã nesse país; com a conversão do rei Tiridates II e da nobreza, o cristianismo tornou-se religião de Estado.

No Ocidente, a expansão cristã avançara sensivelmente menos, sobretudo no que concerne ao mundo rural, durante muito tempo impermeável à nova fé e apegado tenazmente ao paganismo, religião dos *pagani*, isto é, da gente das aldeias. Às vésperas de seu triunfo, a comunidade romana devia elevar-se, na Itália, a dezenas de milhares de fiéis. No Norte, Aquiléia, Ravena e Milão possuíam importantes comunidades, o mesmo se dando, na Sicília, com Siracusa. Nas províncias balcânicas, o número de vítimas da perseguição ordenada por Diocleciano constitui testemunho de que o cristianismo já se implantara de maneira sólida, conquanto restrito às cidades.

Comprovou-se a existência, durante a época de Constantino, de numerosos bispados na Gália, principalmente na região sudeste. Arles ostentava aspecto de metrópole religiosa, menos antiga, porém, que Lyon. Nas províncias renanas, Treves e Colônia se haviam tornado cidades episcopais desde o final do século III. Aproximadamente na mesma época, o cristianismo surgia na Grã-Bretanha, ainda em

escala modesta. A Espanha apresentava maior densidade de cristãos na costa mediterrânea, mas a organização eclesiástica começava a ramificar-se por todo o país: no sínodo provincial de Elvira, reunido nos primeiros anos do século IV, achavam-se representadas cerca de 40 dioceses ou comunidades. Cabia, contudo, às províncias da África do Norte a supremacia no Ocidente, tanto pela proporção de cristãos quanto pelo elevado número de dioceses, destacando-se a Proconsular e a Numídia: em 240, um sínodo africano reuniu 90 bispos. A sé de Cartago gozava de indiscutível preeminência, que em meados do século III se viu reforçada pelo prestígio pessoal de são Cipriano.

9. Repartição social do cristianismo

Paralelamente a essa expansão geográfica e a essa elevação dos efetivos, o cristianismo estendia seu recrutamento a todas as camadas da sociedade antiga. Registrara os primeiros êxitos junto aos elementos mais humildes da população: um grupo de pescadores galileus fora seu núcleo primitivo e, a seguir, haviam-no acolhido os humildes das cidades mediterrâneas, escravos, libertos e artesãos. A todos a esperança do Reino próximo e a mensagem cristã de fraternidade universal proporcionavam consolo e força.

Todavia, o cristianismo não se definiu unicamente como religião dos pobres. Seria errôneo encará-lo como expressão da consciência coletiva do proletariado antigo. Embora encontrasse dificuldade, sobretudo no Ocidente, em conseguir a adesão das populações rurais, nas cidades, em contrapartida, a propaganda cristã rapidamente ultrapassou os bairros populares. Talvez desde Nero, e com toda certeza já na época de Domiciano, despertava simpatias e conseguia adeptos na aristocracia romana, apesar de esta constituir, em conjunto, um dos derradeiros bastiões do paganismo em declínio. As classes médias, em compensação, bem cedo travaram contato com nova fé. Na época apostólica, Áquila e Priscila possuíam, em Roma e Éfeso, casas bastantes amplas para abrigar a Igreja local (Rm 16,5; 1 Cor 16,19). Os Apologistas e os Padres alexandrinos eram representantes de uma burguesia culta. As informações de Tertuliano reproduzem, em termos semelhantes, o que Plínio registrara cem anos antes (começo do século II): ambos assinalaram a existência de gente de toda condição social nas fileiras dos cristãos. A presença, sobretudo no século III, de cristãos no exército, nas altas esferas

administrativas e até no círculo mais chegado do imperador, ocupando com freqüência postos importantes, criou para a Igreja graves problemas de ordem prática: como conciliar essas atividades com a profissão do cristianismo, dado o vínculo, a bem dizer orgânico, que as ligava ao paganismo? No início do século IV, o concílio espanhol de Elvira viu-se forçado a lembrar aos fiéis que não podiam aceitar as funções de flâmine imperial. Essas antinomias estiveram em boa parte na gênese das grandes perseguições, especialmente na de Diocleciano.

CAPÍTULO IV

Cristianismo e tradição clássica

1. A Igreja e o mundo

Tanto quanto uma fé, o cristianismo nascente era uma esperança: a Igreja aguardava o iminente regresso do Cristo justiceiro. Ante um mundo dominado pelas potências do mal e condenado a curto prazo, sua primeira atitude só poderia ter sido de completa negação e hostilidade. Tal atitude expressou-se claramente nas imprecações do Apocalipse contra a Besta e Babilônia, a grande meretriz, símbolos transparentes de Roma, seu império e sua civilização, fadados ao rápido aniquilamento e à substituição pela Jerusalém messiânica, descida do céu. Essa visão completa-se com a solene declaração posta na boca de Cristo: "Sim, meu regresso está próximo", que encontra ressonância na ardente súplica do visionário: "Ó, sim, vem, Senhor Jesus" (Ap 22,20).

No entanto, como a parusia tardava a cumprir-se, a Igreja, progressivamente instalada no século presente, precisou redefinir o problema de suas relações com o mundo, já que este iria, afinal, durar muito mais que o esperado. Uma vez enraizada no meio greco-romano, antes de mais nada era-lhe indispensável assumir posição perante a cultura clássica, em especial suas manifestações filosóficas e religiosas. Essa definição parecia tanto mais necessária quanto os conversos tendiam a provir, de forma cada vez mais exclusiva, do paganismo. Para tais prosélitos, que haviam praticado os ritos pagãos, que falavam quase todos o grego e o latim e que — pelo menos al-

guns — tinham sido educados na escola dos pensadores gregos, deveria a conversão representar uma ruptura total com seu passado, seu ambiente, com os valores em que se inspirara sua vida intelectual e espiritual? Colocar-se-ia para eles uma escolha entre a verdade e o erro ou seria possível, ao contrário, incorporar ao cristianismo pelo menos alguns elementos do patrimônio clássico?

O problema já fora enfrentado pelos judeus da diáspora, tendo Filão elaborado uma síntese da revelação bíblica com a filosofia. Seu exemplo foi seguido pelos cristãos. Alguns textos do Novo Testamento já prefiguravam, em linhas gerais, uma solução. Rejeitava-se naturalmente o paganismo enquanto enquanto religião, declarando-se a idolatria fonte de todos os vícios (Rm 1,22-32), mas apontava-se, para além desses descaminhos, a existência de uma revelação não escrita, natural e cósmica (Rm 1,19-20). Embora a humanidade pagã, em conjunto, tivesse permanecido deliberadamente encerrada nessa visão, percebia-se na própria idolatria universal algo como uma busca desorientada da verdade do Deus desconhecido que o cristianismo viera revelar aos pagãos: o discurso aos atenienses, atribuído pelos Atos a são Paulo (Atos 17,23-31), por mais artificioso que seja, reflete os métodos empregados nos primeiros tempos da pregação cristã e representa o ponto de partida do que mais tarde viria a ser demonstração ponderada, articulada e amplamente desenvolvida, em resposta adequada aos protestos suscitados pela nova religião.

2. As reclamações dos pagãos

Ao rejeitar qualquer compromisso e ao sustentar, de forma inédita, a intransigência monoteísta, a Igreja, de imediato, pareceu aos pagãos um corpo estranho, inassimilável. Razões idênticas motivaram contra ela a animosidade que os judeus haviam enfrentado. Mas, ao contrário destes, os cristãos não tinham a invocar um estatuto oficial. Elementos recém-aparecidos, revolucionários, infiéis quer em relação à tradição israelita, da qual se originara sua religião, quer em relação à do paganismo, de que eram trânsfugas, representavam um *tertium genus* sem lugar nos quadros da sociedade antiga.

Com freqüência, aliás, os próprios cristãos recusavam-se a assumir magistraturas e funções públicas, cujo exercício implicava a prática de ritos do paganismo tradicional e do culto imperial, ritos que eram tanto cívicos quanto religiosos. Dessa forma, colocavam-se intencionalmente à margem da sociedade e da civilização roma-

nas, considerando imorais e contaminados de idolatria alguns de seus aspectos ou manifestações, tais como os jogos do anfiteatro e do circo, os espetáculos teatrais, as atividades artísticas e o ofício das armas. Admitiam que a mulher convertida continuasse a viver como o esposo pagão, mas não que um indivíduo já cristão contraísse matrimônio com um idólatra. Exaltavam a virgindade e, em tudo mais, pautavam seu comportamento por normas estranhas às da sociedade, despertando com isso a desconfiança e muitas vezes o ódio.

Ateísmo e misantropia — na expressão de Tácito, *odium humani generis* — constituíam as acusações fundamentais de que eram objeto. A estas, porém, associavam-se calúnias diversas, como incesto, antropofagia e assassínio ritual, veiculadas pela aversão popular com base no relativo mistério que envolvia as reuniões cultuais dos cristãos.

Por certo, o público esclarecido dificilmente acreditava em tais infâmias intrínsecas à condição de cristão — *flagitia cohaerentia nomini*, no dizer de Plínio o Jovem —, mas nem por isso encarava com menos severidade o cristianismo, religião de iluminados incultos, oriunda de um rincão perdido em país bárbaro. À medida que suas conquistas se ampliavam, a reação hostil dos intelectuais tomava corpo e se organizava. Assim, os sarcasmos de Luciano de Samósata e o sobranceiro desprezo de Marco Aurélio fizeram-se acompanhar, ainda sob o reinado deste imperador, pelo ataque sistemático do filósofo Celso, autor do *Discurso verdadeiro*, tratado anticristão de cunho polêmico, conhecido através da refutação que mais tarde lhe dirigiu Orígenes, em seu *Contra Celso*. Outros autores deram prosseguimento a essa tradição literária, representada sobretudo pelo neoplatônico Porfírio, no final do século III, e pelo imperador Juliano Apóstada, em meados do IV. É possível que ela haja tido alguma implicação na gênese das medidas repressivas e de perseguição decretadas por alguns imperadores contra o cristianismo.

Entretanto, ainda antes que se desencadeasse plenamente a ofensiva tanto da parte dos intelectuais como dos dirigentes, os cristãos perceberam a necessidade de esclarecer a opinião pública e de neutralizar-lhe a hostilidade, esforçando-se por demonstrar que esta provinha de um simples equívoco. Tal foi a tarefa a que se consagraram os apologistas.

3. Os apologistas

São muito desiguais as informações que possuímos sobre os principais representantes da antiga apologética cristã, gênero literá-

rio cuja produção essencial está limitada ao século II. Quadrato, ateniense da época de Adriano, é para nós pouco mais que um nome, pois de sua obra apenas restou um curto fragmento. A apologia de Aristides, seu compatriota, dirigia-se certamente ao mesmo imperador, enquanto um terceiro ateniense, Atenágora, escreveu para Marco Aurélio e Cômodo, por volta de 177. De Teófilo de Antioquia, que, após ter-se convertido cerca de 180, se tornou chefe da comunidade cristã de sua cidade natal, chegaram até nós três livros, dedicados *A Autólico*, um amigo pagão. Em contrapartida, contamos somente com fragmentos da apologia endereçada a Marco Aurélio por Melitão, bispo de Sardes, tendo-se perdido uma outra, de Milcíades, escrita na Ásia Menor sob o mesmo reinado. A epístola anônima *A Diogneto*, redigida num grego de grande elegância, é difícil de datar com precisão (fim do século II-início do III). A apologia do sírio Taciano, a quem se deve igualmente uma harmonização dos quatro evangelhos (*Diatessáron*), composta em torno de 165, distingue-se de todas as demais pelo caráter de panfleto contra o helenismo, o que faz da obra, com a tese de só encontrar na Grécia pseudofilósofos, um verdadeiro manifesto do particularismo oriental. A despeito, porém, do orgulho que o autor manifesta pela condição de bárbaro, é sensível a influência recebida da cultura grega, por ele ridicularizada. Taciano foi, em particular, discípulo de Justino Mártir, o mais característico e destacado entre os apologistas, conforme a documentação disponível até o momento.

O *Apologeticum*, de Tertuliano, escrito em 197, e o *Octavius*, de Minúcio Félix, redigido sob a forma de diálogo, retomam, em latim, os métodos e certos temas da apologia grega. As duas obras apresentam semelhanças de tal modo definidas que não se pode duvidar da existência de um nexo de dependência, embora seja impossível indicar, com absoluta certeza, qual delas antecedeu e influenciou a outra.

4. Justino Mártir e a filosofia cristã

É na obra de Justino que melhor discernimos os traços originais da apologética cristã antiga. Nascido em Samaria, de família pagã de língua grega, Justino converteu-se ao cristianismo provavelmente em Éfeso, na época de Adriano, fixando-se a seguir em Roma, onde abriu uma escola. Suas disputas com o cínico Crescêncio devem ter contribuído para levá-lo ao martírio, cerca de 165. Deixou obra

considerável, que Eusébio chegou a conhecer na íntegra, mas dela sobreviveram apenas três trabalhos de autenticidade comprovada: duas *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*, tratado antijudaico em forma polêmica. A primeira Apologia foi dirigida a Antonino e a Marco Aurélio, então já associado ao império; a segunda, muito menos extensa, talvez não constituísse obra independente, mas uma espécie de *post-scriptum* acrescentado à primeira.

Justino apresentava-se explicitamente como filósofo. "A filosofia", afirmava, "é um bem muito grande e precioso aos olhos de Deus. Só ela nos conduz e nos reúne a ele... É a ciência do ser e o conhecimento do verdadeiro" (*Diálogo* 2, 1, e 3, 4). Sucessivamente iniciado nos principais sistemas filosóficos, segundo suas próprias indicações, em nenhum encontrou satisfação. Só um encontro com um cristão lhe proporcionou o que vinha buscando inutilmente. Diversamente de são Paulo, que opunha a "loucura" da cruz, que é a verdadeira sabedoria, à sabedoria ilusória dos gentios (1 Co 1,23), Justino considerava haver convergência entre os melhores produtos do pensamento pagão e o cristianismo, pois ambos recebiam inspiração da mesma fonte: "Não foi somente aos gregos, e pela boca de Sócrates, que o Verbo mostrou a verdade. Também os bárbaros foram esclarecidos pelo mesmo Verbo, que assumiu forma sensível, tornou-se homem e chamou-se Jesus Cristo (*I Apol.* 5, 4).

Os filósofos deviam inclusive seus melhores ensinamentos à revelação bíblica. Tinha sido nos profetas, e particularmente em Moisés, "o primeiro dos profetas, mais antigo que os escritores da Grécia" (*I Apol.* 59, 1), que Platão, por exemplo, recolhera sua doutrina da criação. Desse modo, a apologia cristã retomava uma das idéias centrais da apologética judeu-alexandrina, a de um vínculo de filiação entre a filosofia grega e a Bíblia, concebido com base em considerações cronológicas. Para Justino, o cristianismo, que procedia em linha direta da revelação bíblica e representava a realização das profecias, era igualmente o coroamento e a perfeição daquilo que a filosofia, a exemplo dos profetas, entrevira e esboçara: "Descobri que essa filosofia era a única segura e proveitosa. Eis por que sou filósofo" (*Diálogo* 8, 1-2).

Em nome dessa filosofia perfeita, Justino empreendeu uma severa crítica da mitologia, tal como já haviam feito alguns pensadores pagãos, apresentando-a como absurda e imoral. Defendeu os cristãos das perversidades que se lhes imputavam, dando ênfase a suas virtudes sociais, sua filantropia, sua lealdade para com o poder. Apre-

senta um resumo da fé cristã, o qual apenas constitui uma forma mais explícita e consumada das lições dos filósofos, e fornece algumas indicações sobre as práticas rituais da Igreja. O cristianismo nada contém de repreensível: é, bem ao contrário, uma doutrina "em conformidade com a razão e a verdade". Não há motivo de conflito entre ele e uma sociedade que se prevalece da tradição filosófica grega. Um príncipe sábio deveria garantir aos cristãos proteção e segurança.

5. Malogro dos apologistas

Esses temas fundamentais podem ser encontrados na maioria dos apologistas, que os desenvolveram diversamente, segundo as circunstâncias ou o temperamento pessoal dos autores. A despeito do interesse que apresente, seu esforço resultou inútil, como se vê pela sorte de Justino. Mesmo sem considerar a inabilidade de certos apologistas, de que se tem exemplo em Tertuliano, com sua crítica agressiva e injuriosa ao paganismo, só tiveram como resultado convencer seus interlocutores de que não falavam a mesma linguagem. Seu recurso à revelação bíblica e à profecia, onde, mais que nos argumentos filosóficos e no *testimonium animae naturaliter christianae* (Tertuliano), estava o verdadeiro fundamento de sua fé, permanece ininteligível para um pagão. Ao subordinarem a lei humana à lei divina e aos imperativos da sua consciência, provaram que seu lealismo, mesmo quando sincero, não era incondicional. Apegando-se às exigências do monoteísmo, demonstraram que, para eles, não havia lugar em uma sociedade de estrutura politeísta. Por mais que procurassem desculpar-se sem grande dificuldade, dos crimes que se lhes atribuíam, não conseguiriam persuadir a autoridade romana de sua inocuidade. O *nomen Christianum* implicava uma atitude vista como perigosa e subversiva, constituindo, portanto, razão suficiente para despertar desconfiança e, eventualmente, tratamento rigoroso. Julgados pelos critérios de moral individual, os cristãos poderiam parecer inocentes, e até dignos de estima. Mesmo assim, a razão de Estado impedia que se os considerasse inofensivos. Os apologistas não foram capazes de impedir as perseguições.

6. A escola de Alexandria: Clemente

A importância real dos apologistas, em suma, reside mais na história interna da Igreja que no plano das relações entre esta e a opi-

nião pública pagã. Na qualidade de primeiros a encetar o trabalho de exposição racional da fé, podem ser considerados, desse ponto de vista, senão como os fundadores, ao menos como precursores do ensino cristão que, nos últimos anos do século II, floresceu em Alexandria, incontestável metrópole intelectual do mundo helenístico. Tanto o pensamento pagão quanto o judeu ali já haviam produzido brilhantes manifestações, abrangendo todos os setores do conhecimento filosófico e científico. No século II, a cidade conhecera o apogeu da gnose. Assim, os mestres do cristianismo ortodoxo tinham atrás de si uma tradição vigorosa e firmemente enraizada; assumindo-a com o fim de aperfeiçoá-la ou procurando refutá-la, definiram-se em relação a ela.

Panteno, que cerca de 180 dirigia uma escola cristã particular, é essencialmente conhecido como mestre de Clemente, de Alexandria, pois não deixou obra escrita. Nascido talvez em Atenas, este fixou-se na metrópole egípcia depois de uma série de viagens pelo mundo grego, e encontrou junto de Panteno a verdade que, em vão, procurara alhures. Por volta de 190, consagrou-se por seu lado à atividade docente, mas foi forçado a interrompê-la em 202, em virtude das medidas repressivas de Sétimo Severo contra a propaganda cristã. Emigrou então para a Ásia Menor, depois para a Síria, e morreu cerca de 215.

A instrução ministrada por Clemente tinha por conteúdo essencial a fé cristã. De suas obras mais importantes preservaram-se três, cujas qualidades formais garantem ao autor posição das mais honrosas na história da literatura grega. O *Protréptico* (discurso persuasivo) é dirigido aos pagãos e combina uma crítica rigorosa dos cultos e crenças do paganismo com uma teoria do Logos, em que este é apresentado como a origem dos elementos de verdade contidos na filosofia grega e como a fonte de inspiração dos profetas de Israel, que em Jesus Cristo se revelou mais tarde em toda a plenitude. O *Pedagogo* é endereçado aos fiéis, tratando em particular de problemas relativos à moral, individual e social. Oferece por isso preciosas informações sobre os usos e costumes da vida em Alexandria. A exposição procura ressaltar analogias entre os preceitos da moral cristã e os que eram ensinados pelos melhores filósofos, sublinhando, porém, a superioridade do cristianismo, cuja vivência não exigia o afastamento do mundo mediante a prática de um ascetismo excessivo, visto ser a ética cristã uma ética da intenção, capaz de santificar, inclusive, os atos da vida cotidiana.

O título da terceira obra, *Stromateis* (tapeçarias, em grego), ilustra-lhe o caráter variegado: não é um tratado sistemático, mas uma reunião de temas conexos, porém variados, ordenados sem muito rigor e expostos no tom de uma conversa culta. Percebe-se claramente a preocupação de combater as heresias, sobretudo em suas formas gnósticas. Fiel à interpretação alegórica do Antigo Testamento, Clemente baseou na Bíblia sua gnose ortodoxa, que opôs às gnoses heréticas como única legítima. Para ele, o verdadeiro gnóstico era o seguidor da Igreja católica, se ao menos soubesse fazer frutificar o dom recebido do Espírito com o batismo, e, guiado pelo Cristo Logos e inspirado em seu exemplo, elevar-se à perfeição do conhecimento e do amor de Deus.

7. Orígenes

A glória de Clemente foi eclipsada pela de Orígenes, que, embora lhe sucedendo à frente da escola de Alexandria, não parece ter sido seu discípulo. Sob a iniciativa de Orígenes, a escola, já convertida em instituição oficial da Igreja de Alexandria, destinada aos catecúmenos, transformou-se em verdadeira universidade onde se ministrava uma instrução enciclopédica. Ao contrário de Clemente, Orígenes nasceu cristão. Exerceu a atividade docente, várias vezes interrompida por viagens. Ordenado sacerdote por ocasião de uma estada na Palestina, ali fixou-se por motivo de disputas com o bispo de Alexandria. Assumiu a direção da escola cristã de Cesaréia, cujo renome contribuiu para aumentar. Morreu nessa cidade, em conseqüência das torturas que lhe foram infligidas durante a perseguição ordenada por Décio (cerca de 253).

Conhecemos apenas uma parcela de sua imensa obra, ainda assim por intermédio quase sempre de traduções latinas, devidas principalmente a Rufino e são Jerônimo. O tratado *De principiis* é uma suma teológica, enquanto *Contra Celso* constitui a melhor apologia da fé cristã produzida na Antiguidade. Orígenes consagrou interesse especial à exegese bíblica. Suas *Héxapla*, onde figuravam, em seis colunas paralelas, o texto hebraico do Antigo Testamento, as principais traduções em grego e uma transliteração do hebraico para o alfabeto grego, constituem a base científica dos comentários que realizou de uma série de livros bíblicos, interpretados à luz dos princípios da exegese alegórica e tipológica.

Sua curiosidade, entretanto, não se limitou à Bíblia. Era profundo conhecedor da filosofia grega, que lhe fora ensinada por mes-

tres pagãos. Familiarizara-se com todas as correntes intelectuais e religiosas da época, as quais lhe influenciaram o pensamento em graus diversos. Canalizou sua especulação teológica para uma gnose em que, por vezes, se dilui o sentido histórico da mensagem bíblica e cristã. Embora tivesse representado um elo essencial no desenvolvimento da teologia cristã e exercido sobre seus contemporâneos uma influência sem par, devido à amplitude de seus conhecimentos, à profundidade muitas vezes genial de sua reflexão e ao rigor ascético de sua espiritualidade, ainda em vida despertou a hostilidade da autoridade eclesiástica. Sua doutrina, em particular a cristologia, seriam desde então reiteradamente condenadas como heréticas. Adversário do gnosticismo, sob muitos aspectos revelou ter com ele estreita afinidade. Além disso, se de um lado sempre proclamou a autoridade suprema da Bíblia, de outro reservou à filosofia, especialmente à de inspiração platônica, função mais destacada do que a corrente principal do pensamento eclesiástico se dispunha a lhe conferir. Seu exemplo ilustra, ao mesmo tempo, o proveito que um cristão poderia extrair da herança intelectual grega, os perigos a que se expunha essa síntese entre a Bíblia e a filosofia, e os limites nos quais a Igreja pretendia que ela fosse realizada.

CAPÍTULO V

O Cristianismo e o Império até 313

O desenvolvimento e a expansão do cristianismo muito cedo fizeram emergir a questão das relações entre a Igreja e o império. Qual seria a reação do poder ante essa nova sociedade religiosa?

Em seus três primeiros séculos, a história dessas relações desenvolvera-se sob a marca da crucificação de Jesus realizada pelas autoridades do judaísmo sob Pôncio Pilatos. Na própria pessoa de seu fundador, a Igreja aparece, desde o surgimento, como alvo de uma dupla hostilidade, dos judeus e do representante do poder romano. Por muito tempo essa hostilidade haveria de persistir.

Não obstante sua fidelidade ao Templo e às observâncias da Lei, a primitiva comunidade de Jerusalém tornou-se objeto de provocações por parte dos chefes religiosos de Israel: Pedro e João foram presos e levados à presença do Sinédrio (Atos 4), Estêvão morreu lapidado (Atos 6-8,2) e mais tarde Tiago, o irmão do Senhor, foi condenado à morte. Tal estado de tensão entre a Igreja e o judaísmo palestino perduraria até a definitiva destruição de Jerusalém, em 135. Daí em diante, a oposição entre a Igreja e Israel transferiu-se para o plano da controvérsia e da discussão teológica.

Quanto ao império, a consciência da ameaça representada pela existência e rápida expansão do cristianismo, corpo estranho suscetível de abalar, a longo prazo, sua coesão interna, adveio de forma progressiva. Aproximadamente até o ano 200, às reações imprevisíveis, porém cada vez mais acerbas, da opinião pública prevenida contra essa estranha seita, sucederia, até cerca de 250, uma série de de-

cretos imperiais cujo objetivo era enfraquecer e desarticular a nova religião. Por último, no final do século III e início do IV, decretar-se-iam medidas com caráter de perseguição geral e sistemática, destinadas a eliminar o cristianismo do mundo romano. Todavia, a inutilidade dessas medidas levaria Constantino ao reconhecimento da existência da Igreja, na tentativa de convertê-la em aliada, dando assim início ao processo que culminará com a adoção do cristianismo como religião oficial do império.

1. Primeiras reações anticristãs

No princípio, os cristãos foram confundidos com os judeus e puderam beneficiar-se de seus privilégios. Todavia, bem depressa a opinião pública passa a distingui-los dos verdadeiros israelitas e dos prosélitos, encarando-os como um grupo bem à parte. Daí resultaram umas tantas providências vexatórias e embaraços administrativos que, em muitos casos, levaram à morte de cristãos. Essas primeiras reações anticristãs provinham, entretanto, muito mais da hostilidade popular que de uma política consciente e organizada.

a) Cláudio e o cristianismo

Alguns historiadores modernos consideraram erroneamente a carta endereçada aos alexandrinos pelo imperador Cláudio como o primeiro documento da história profana a mencionar o cristianismo. Nessa carta, datada de 41, Cláudio prometia severos castigos aos judeus alexandrinos, caso não desistissem de promover intrigas subversivas, e os acusava de "fomentar uma peste comum a todo o universo". É pouco provável que esta última expressão designe o cristianismo.

Sabe-se ainda que, em 49, Cláudio expulsou os judeus de Roma, alegando que provocavam desordens, *impulsore Chresto*. É possível que a pregação cristã houvesse fomentado agitações entre os judeus romanos de sorte que o imperador, ainda sem distinguir entre uns e outros, baixara uma ordem geral de expulsão, visando todos a quem considerava responsáveis pela situação.

b) A perseguição de Nero (64)

Sob Nero, os cristãos de Roma foram vítimas de perseguição violenta e sanguinária, embora curta (Tácito, *Anais* XV, 44; Suetô-

nio, *Vida dos Césares*; *Nero* 16; I Clemente 5 e 6). Tácito dá a entender que Nero, após o incêndio de Roma, acusou os cristãos de serem seus autores, a fim de desviar as suspeitas que pesavam sobre sua pessoa. Grande número deles foi encaminhado aos suplícios e aos jogos circenses. A tradição cristã inclui Pedro e Paulo entre as vítimas dessa perseguição.

c) Domiciano e os cristãos

A segunda perseguição é datada, por Eusébio de Cesaréia e seus sucessores, da época de Domiciano. Pode-se supor que o aumento do rigor na percepção do *fiscus judaicus* tivesse fornecido ocasião para medidas contra os cristãos que, nessa circunstância, não desejavam ver-se confundidos com os judeus. Há razões para crer, além disso, que Domiciano mandou executar ou condenou ao exílio alguns membros da alta sociedade, censurados por ateísmo e costumes judaicos, quiçá por adesão ao cristianismo.

Outros indícios, apesar de raros e pouco explícitos, demonstram que, embora não se tivesse ainda elaborado uma política e uma legislação de cunho especificamente anticristão, os fiéis achavam-se envolvidos em "um clima de hostilidade" (J. Moreau). Assim o sugerem, por exemplo, o comparecimento de certos membros da família de Jesus perante o imperador (Hegesipo, de acordo com Eusébio), a existência de cristãos renegados na Bitínia (carta de Plínio a Trajano), as alusões do autor do Apocalipse aos sofrimentos dos cristãos daquela época, bem como as referências a dificuldades então enfrentadas pelos cristãos de Roma (I Clemente).

d) Os antoninos e a questão cristã

A exemplo de seus predecessores, os Antoninos não chegaram a legislar contra o cristianismo, mas durante seus reinados, com maior freqüência do que no passado, a pressão da opinião pública hostil induziu os magistrados a dar tratamento brutal a seus seguidores.

A situação dos cristãos e o procedimento seguido a seu respeito encontram-se expostos na carta de Plínio o Jovem, governador da Bitínia, ao imperador Trajano, escrita cerca de 112-113. Alguns cristãos haviam sido delatados ao tribunal e Plínio os condenara à morte em virtude de sua obstinação. Em seguida, denúncias anônimas fizeram com que a questão ganhasse amplitude, deparando-se Plínio com grande número de acusados que se recusavam a realizar

sacrifícios aos deuses do império. Nessas condições, o governador vacilava em condená-los à morte e dirigia-se ao imperador para consultá-lo a respeito da legislação que deveria ser obedecida na instrução do processo dos cristãos. Isso é uma prova irrecusável da inexistência de uma lei de Nero condenando a profissão de fé cristã, do mesmo modo que não havia, na época de Trajano, qualquer legislação anticristã, mesmo indefinida. Igualmente vaga foi a resposta do imperador. Segunda ela, convinha punir o cristão incurso em processo, mas não se devia procurá-lo nem levar em consideração denúncias anônimas.

Assim, pois, enquanto os cristãos constituíram não mais que uma fraca minoria, bastou, para poder condená-los, que se os considerasse agitadores. Contudo, à proporção que seu número aumentava, esse procedimento cada vez mais mostrava ser insuficiente. O embaraço de Plínio e Trajano indica que a situação não demoraria muito a exigir uma legislação que melhor se adaptasse aos inusitados problemas criados pela expansão cristã.

Em pouco ou nada se modificaram as condições nos principados de Adriano e Antonino. Ao que parece, no entanto, o primeiro insistiu em que os cristãos, quando processados, deveriam contar com garantias.

Sob Marco Aurélio, assinala-se um certo número de casos de martírio. O exemplo de perseguição mais bem conhecido é a que atingiu a comunidade de Lyon em 177, durante a qual procederam Blandina e seus companheiros (Eusébio, *H.E.* 5, 1-2).

Durante o reinado de Cômodo, apesar de continuarem a ocorrer perseguições, principalmente na África, a situação dos cristãos experimentou melhorias, como se deduz do fato de Márcia, favorita do imperador, haver obtido o indulto dos confessores enviados para as minas da Sardenha.

e) O problema jurídico

Da atitude do Estado romano em relação ao cristianismo, nos dois primeiros séculos, decorre o espinhoso problema das bases jurídicas que sustentaram as medidas tomadas contra os cristãos. Alguns historiadores, apoiando-se em textos de Tertuliano, admitiram a existência de uma lei particular, o *Institutum Neronianum*, promulgado por Nero, que teria determinado repressão ao simples *nomem*, ao fato de ser cristão. Assim estariam explicadas as medidas

que foram tomadas. Outros, seguindo a opinião de Mommsen, consideraram que a repressão se fazia meramente a título de ação policial, que escapava às formas ordinárias de processo. O poder de *coercitio* dos magistrados seria, nesse caso, suficiente para capacitá-los a agir contra os cristãos.

Atualmente, a primeira explicação encontra-se, senão abandonada, pelo menos bastante modificada, visto que a incoerência da repressão, a diversidade das penas impostas e a liberdade de ação dos magistrados desautorizam a pressuposição de uma lei específica, promulgada por Nero. Ademais, ao mencionar o *Institutum Neronianum*, Tertuliano não estava se referindo a uma lei em sentido estrito, mas a um costume, um procedimento introduzido por Nero.

Quais seriam, porém, os delitos que poderiam autorizar o emprego da *coercitio*? Tudo indica que fosse a mera realidade de uma religião em conflito com os costumes ancestrais, religião essa que não fora objeto de autorização oficial. O delito consistiria, pois, na existência de uma *religio illicita*. A esse delito principal naturalmente acrescentaram-se, ao longo dos anos, todos os crimes que se supunham cometidos pelos cristãos: lesa-majestade, atividade política, rejeição do culto imperial, etc. Com certeza o cristianismo não despertou suficiente interesse para que o império o proibisse mediante uma lei geral, limitando-se simplesmente a reprimir e procurar conter uma *superstitio nova ac malefica*, ou seja, uma religião não reconhecida e que perturbava a ordem pública.

2. Os decretos anticristãos

Esse regime bastante vago e impreciso só iria reger as relações entre o império e a Igreja até o final do século II. Durante a primeira metade do século III, uma série de decretos imperiais, destinados em particular a enfraquecer e desmantelar a Igreja, contribuiria para sua melhor definição.

a) Sétimo Severo e o edito contra o proselitismo

No momento em que os progressos da Igreja começaram a revelá-la como germe de desagregação e ameaça para a estabilidade interna, Sétimo Severo tomou uma medida de caráter geral em relação ao cristianismo. Em 202, promulgou um edito de interdição do

proselitismo, judeu ou cristão. Visto que a força da Igreja provinha de sua capacidade de recrutamento, tal ato atingia-lhe um ponto sensível. Através dele, o poder imperial inaugurava um novo período na história das relações entre a Igreja e o Estado: o regime de interdição achava-se reforçado pela proibição da propaganda e do proselitismo.

O edito foi responsável, entre outros fatos, pela desorganização da escola de Alexandria dirigida por Clemente, e pelo martírio de catecúmenos no Egito, na África e na Gália.

Abrandada pouco a pouco, a perseguição cessou por completo após a morte de Sétimo Severo. Os atos de violência atestados na África, sob Caracala, e em Roma, no ano 222, deveram-se a incidentes locais, cuja responsabilidade não recai sobre o poder de estatal.

b) Maximino e a desorganização da igreja

Tendo subido ao trono graças às suas tropas, Maximino votava ódio particular àqueles que seu predecessor favorecera, inclusive aos cristãos. Odiava de forma igualmente obstinada todos os que, na difícil situação enfrentada pelo império, se recusavam a colaborar em sua defesa; entre esses, encontravam-se também os cristãos. Daí que a Igreja voltasse a ser alvo de medidas repressivas, com Maximino procurando desmantelá-la mediante o ataque à sua hierarquia: "Ao promover uma perseguição, condena à morte apenas os chefes das Igrejas, como responsáveis pela pregação conforme o evangelho" (Eusébio, *H.E*, VI, 28).

Tal atitude não chegou a produzir efeitos notáveis. Em Roma, foram condenados ao exílio Ponciano e seu rival Hipólito. Na Palestina, Ambrósio e Protocteto, amigos de Orígenes, passaram por algumas dificuldades. Uma perseguição violenta ocorreu, sobretudo, na Capadócia, não em conseqüência de ordens imperiais, mas apenas como resultado do apoio que a violência popular encontrou por parte de um governador que encarava os cristãos com má vontade.

Depois de Maximino, a Igreja gozou de paz e tranqüilidade até o reinado de Décio. É possível, inclusive, que tivesse obtido a proteção de Filipe o Árabe, já que certos autores cristãos o apresentam como primeiro imperador cristão. Assinale-se, contudo, que a ocorrência de um incidente bastante violento em Alexandria, em 249, indica que a opinião pública ainda continuava bastante hostil ao cristianismo.

Em suma, a primeira metade do século III foi um período de paz para Igreja.

3. As perseguições gerais

O regime dos editos destinados a limitar a expansão da Igreja e minar sua influência seria de curta duração. Quando se percebeu sua ineficácia, foi substituído por disposições mais radicais, culminando nas perseguições gerais que visavam a erradicar o cristianismo do mundo romano.

Com efeito, o império enfrentava ameaças cada vez mais sérias em suas fronteiras, enquanto no interior a situação era precária. Diversos imperadores imaginaram que a salvação se achava no retorno às antigas tradições religiosas que, no passado, haviam feito a força e a prosperidade de Roma: se todos os cidadãos voltassem a praticar a religião do passado, talvez esse culto unânime propiciasse a recuperação da estabilidade, da unidade e da força do império. Tais princípios, conservadores e reacionários, iriam desencadear as perseguições gerais da segunda metade do século III e do começo do IV, pois a Igreja aparecia precisamente como a principal responsável pelo abandono dos antigos costumes religiosos.

a) A perseguição de Décio (250)

Em 250, Décio promulgou um edito determinando que todos os cidadãos fizessem sacrifícios aos deuses do império. Tratava-se, teoricamente, apenas de restaurar os cultos antigos e provocar uma manifestação de unidade nacional. Na verdade, era aos cristãos que se visava. Ordenar que sacrificassem equivalia a forçá-los a abjurar sua fé e, desse modo, eliminar o corpo estranho e subversivo representado pela Igreja.

Não se pretendia, portanto, levar os cristãos ao martírio, mas transformá-los em pagãos. Com esse objetivo, qualquer meio era lícito: intimidação, prisões, torturas, exílio, tentações as mais diversas. Muitos cristãos negaram-se a obedecer e por isso alguns morreram, ou porque tivessem sido condenados à pena capital, o que é pouco provável, ou porque não resistissem aos maus tratos. Fabiano, bispo de Roma, morreu juntamente com alguns membros de seu clero. A perseguição grassou igualmente na Ásia, no Egito e, sem dúvida, na Gália. Houve vítimas também na África, e são Cipriano, bispo de Cartago, só escapou por se ter refugiado nos arredores da cidade.

Incontestavelmente, porém, o que caracterizou essa perseguição foi o elevado número de apostasias. Em relação à África, possuímos o testemunho indignado de Cipriano contra a atitude pouco corajosa de considerável massa de fiéis. O mesmo se passou em outras províncias. Muitos sacrificavam efetivamente: são os *sacrificati*. Outros, os *thurificati*, limitaram-se a queimar incenso diante dos altares. Outros, enfim, chamados *libellatici*, compraram certificados nos quais se atestava que havia sacrificado.

A perseguição não durou muito. No início de 251, os confessores começaram a sair da prisão e os bispos retomaram a direção de suas Igrejas. Com a morte de Décio, a paz foi restabelecida por completo. Sob Galo, embora por pouco tempo, voltaram as perseguições, em virtude da peste que castigava o império, pela qual foram responsabilizados os cristãos. Cornélio, bispo de Roma, e seu sucessor, Lúcio, foram presos e afastados da cidade, mas o alarme não teve conseqüências.

Assim, do ponto de vista do império, a tentativa de Décio terminou frustrada. A Igreja resistiu, não obstante a grande massa de defecções, demonstrando vitalidade pela grande quantidade de confessores a mártires. Contudo, do ponto de vista da Igreja, essa perseguição deu origem a graves dificuldades. Uma vez serenados os ânimos, os *lapsi*, isto é, os que haviam fraquejado, desejaram reintegrar-se na comunidade, colocando o problema da atitude que se deveria assumir para com eles. Alguns, como Novaciano, em Roma, pretendiam excluí-los, em nome de um rigorismo desmesurado. Outros, como preconizava Novato em Cartago, desejavam readmiti-los sem restrições. Mas os bispos rejeitaram essas duas posições extremas — que, aliás acabariam por associar-se no mesmo cisma — e optaram por uma solução intermediária: impor longa penitência aos *lapsi*, antes de readmiti-los à comunhão. Tal solução esbarrou em dificuldades. Em Cartago, pelo menos, sua aplicação complicou-se pelo fato de que, à resistência dos *lapsi*, somou-se a intervenção dos confessores, desejosos de tirar partido de seu prestígio para intervir ao lado da hierarquia no processo de reintegração dos renegados.

b) A perseguição de Valeriano (257-258) e a "pequena paz" da Igreja (260-303)

Indulgente para com os cristãos no princípio do reinado, Valeriano mudou de atitude sob a influência do ministro das finanças,

Macriano, adepto ardoroso do misticismo pagão daquela época. Macriano procurava atribuir aos cristãos a responsabilidade pelos embaraços decorrentes das incursões dos bárbaros, cuja ameaça às fronteiras era crescente. Além disso, como se avolumavam os problemas de tesouraria do império, propôs, para sair do impasse, que se procedesse a confiscações, com base em medidas de perseguição.

Tudo isso levou a que Valeriano, em agosto de 257, promulgasse um edito contra o cristianismo. De acordo com ele, bispos, padres e diáconos não precisavam renegar sua fé, mas deviam sacrificar aos deuses do império; os que se recusassem ficavam sujeitos ao exílio. Proibia-se também aos cristãos a prática de seu culto em público, bem como as reuniões nos cemitérios. Os transgressores poderiam ser condenados à pena capital. Um segundo edito, no ano seguinte, completou e reforçou as providências iniciais. Condenava à morte os membros da hierarquia que se tivessem negado a sacrificar; o mesmo sucederia aos cristãos pertencentes às ordens senatorial e eqüestre, que independentemente disso teriam seus bens confiscados e, em seguida, seriam degradados; às mulheres cristãs da alta sociedade prescrevia-se o exílio e a perda da fortuna. Os objetivos desses dois editos são claros: de um lado, impedir o exercício público do culto cristão; de outro, deixar a Igreja acéfala, mediante o ataque à sua hieraquia e aos cristãos integrantes das classes dirigentes, ao tempo em que o Estado se apropriava dos bens pertencentes tanto à Igreja quanto a indivíduos.

Os editos desencadearam uma perseguição bastante sangrenta. Em conseqüência do primeiro, foram exilados Cipriano, na África, e Dionísio de Alexandria, no Egito. O segundo ocasionou, em Roma, a morte do bispo Sixto II e, na África, a de Cipriano e de numerosos mártires; na Espanha, morreram o bispo Frutuoso de Tarragona e dois de seus diáconos. Houve ainda muitas mortes no Egito e na Palestina. A Gália, com certeza, também teve algumas vítimas.

A morte de Valeriano (259), aprisionado pelos persas, pôs fim, contudo, à perseguição. Por volta de 260, Galieno promulgou um edito de tolerância, que se conhece unicamente por um rescrito enviado aos bispos do Egito em 262. Decretava a restituição dos lugares de culto e cemitérios aos cristãos, reconhecendo desse modo a propriedade eclesiástica. Além de significar um retorno à situação anterior à legislação de Valeriano, o edito de Galieno abriu um longo período no decurso do qual a Igreja desfrutou de uma tranqüilidade qua-

se completa. Esse período, prolongado até o começo do século IV, é conhecido como "a pequena paz da Igreja".

É óbvio que a situação dos cristãos permanecia precária e que, de um momento para outro, a política imperial poderia determinar a revogação desse estado. Assim, quando Aureliano empenhou-se em instituir uma espécie de monoteísmo solar vinculado à restauração do culto imperial, sua tentativa, a longo prazo, seria capaz de provocar nova perseguição. Todavia, a súbita morte do imperador impediu que a situação se deteriorasse.

Sob o reinado de Aureliano, ocorreu em Antioquia um incidente digno de nota. Paulo de Samósata, bispo da cidade e conselheiro da rainha Zenóbia, recusou-se, quando destituído, a entregar o palácio episcopal ao sucessor designado. Exposta a questão ao imperador, decidiu este que a residência do bispo de Antioquia pertencia "àqueles que se achavam em comunhão com os bispos da doutrina cristã na Itália e em Roma" (Eusébio, *H.E.* VII, 30, 19). Isso prova que o imperador reconhecia a propriedade eclesiástica e considerava o episcopado italiano e romano responsável pela ortodoxia cristã.

O período de paz permitiu à Igreja continuar a expandir-se. Aumentou maciçamente a quantidade de fiéis em todo o império e, ademais, o cristianismo penetrou de tal maneira nas altas camadas da sociedade que, "em grande parte, as forças vivas do império são cristãs": havia cristãos que eram governadores de províncias, assim como os havia no palácio do imperador e até em sua família. Alguns ocupavam cargos municipais. Numerosas igrejas foram erguidas, prova, aliás, de que os cristãos julgavam encerrada a era das perseguições. Tal situação estendeu-se de 260 até pouco antes de completar-se o vigésimo ano de reinado de Diocleciano.

c) A última perseguição

1) A perseguição sob Diocleciano (303-305)

Após 19 anos sem perturbar a Igreja, em 303 Diocleciano deu início à última perseguição geral, a mais longa e sangrenta de toda a Antiguidade. Segundo Eusébio de Cesaréia, a origem de tal decisão estaria em uma sentença de Deus contra a secularização e a delinqüescência da Igreja (*H.E.* VIII, 1, 7). Ao historiador, entretanto, não basta esse tipo de considerações, que escapam a seus critérios de investigação. Autores modernos julgam que a perseguição teria sido motivada pela rejeição dos cristãos ao rito da *adoratio*. Parece, no en-

tanto, que se deve descartar essa hipótese, pois o rito fora introduzindo na corte desde o princípio do reinado de Diocleciano. Para outros, a perseguição da Igreja não passou de um prolongamento das medidas repressivas determinadas por este imperador contra o maniqueísmo, em 297. De fato, os motivos invocados contra o maniqueísmo — religião nova, que rompia com as tradições nacionais — poderiam sê-lo também contra o cristianismo. Nesse sentido, o edito contra os maniqueus constitui certamente uma antecipação dos editos contra os cristãos. Uma vez mais, deparamo-nos com a política de fortalecimento das tradições religiosas do passado que fizeram a grandeza do império. Ante as dificuldades do período, com o império ameaçado interna e externamente, Diocleciano procuraria reanimá-lo mediante uma renovação da antiga tradição religiosa em que o imperador assumiria posição quase divina. Tratava-se, em resumo, de implantar algo semelhante a um totalitarismo político-religioso. É natural, por conseguinte que tais tendências, aliadas a um indisfarçado conservadorismo, levassem mais cedo ou mais tarde a tomadas de posições anticristãs.

Os editos contra os cristãos foram precedidos de incidentes. Em 302, por ocasião de um sacrifício, não se tendo manifestado os sinais divinos que eram de esperar, fez-se ver ao imperador que a razão do insucesso residia na presença de profanos. Diocleciano deu ordem para que todos os que estavam no palácio sacrificassem aos deuses, e mandou punir quem se negou a fazê-lo. Lactâncio afirma que depois do incidente houve um expurgo no exército, de onde se expulsaram todos aqueles que se recusavam a participar das cerimônias religiosas pagãs. Eusébio também menciona esse expurgo, mas sem relacioná-lo com o episódio do sacrifício, e o situa antes de 302, dando a entender que Galério foi seu instigador (*H.E.* VIII, 4, 1-4).

Em 303, estimulado por Galério, bárbaro cruel e violento que fora nomeado César, Diocleciano passou à ação. No dia 24 de fevereiro, afixou-se em Nicomédia um edito geral de perseguição, válido para todo o império; determinava a destruição das igrejas, o que implicava proibir o culto, e ordenava a confiscação dos livros e vasos sagrados. Além disso, estipulava que os cristãos deveriam ser demitidos dos cargos públicos que porventura ocupassem. Essas determinações tinham a óbvia finalidade de extirpar a Igreja do império, mas, surpreendentemente, não se cominava a pena de morte.

Nem por isso deixou de correr sangue. Mas se afixara o edito, um cristão fanático arrancou-o e fê-lo em pedaços, sendo preso e

condenado à morte. Além do mais, imputou-se aos cristãos um incêndio no palácio imperial, o que deu motivo a violentas medidas de repressão. Muitos cristãos foram martirizados em Nicomédia: o bispo e vários membros do seu clero, bem como diversos dignitários ligados à casa imperial.

Como o primeiro edito revelou-se insuficiente, decretou-se outro, que ordenava a prisão do clero inteiro. Em seguida, completou-o um terceiro, estabelecendo o que fazer com os prisioneiros: libertá-los quando consentissem em praticar os sacrifícios e, de qualquer forma, obter sua participação na religião nacional. Por fim, na primavera de 304, esse conjunto de atos encerrou-se por um quarto edito que impunha o sacrifício aos deuses do império a todos os habitantes do mundo romano e prescrevia, como sanções aos recalcitrantes, os piores suplícios, a morte ou a deportação para as minas.

A aplicação desses editos variou segundo as regiões do império. No Ocidente, a perseguição não chegou a extremos. Na zona governada por Constâncio Cloro, só deve ter sido dado cumprimento ao primeiro edito, e mesmo assim com moderação. Nas regiões adstritas a Maximiano, houve perseguição violenta, porém de curta duração. Esta foi rigorosa na Itália e em Roma, como também na Espanha e na África, região sobre a qual estamos bem informados devido ao fato de diversos bispos, obedecendo às determinações do primeiro edito, haverem entregue as Escrituras; a questão dos "traidores" seria um dos elementos capitais nas origens do donatismo. Ao saírem publicados os três outros editos, houve ali numerosos mártires e não poucas defecções. Contudo, a perseguição no Ocidente cessou quase por completo a partir de 304.

Em contrapartida, atingiu graves proporções no Oriente, conquanto a intensidade houvesse variado de acordo com as regiões. Era normal, com efeito, que um tratamento mais duro atingisse essa parte do império, governada por Diocleciano e Galério, instigadores do editos. Eusébio de Cesaréia, contemporâneo dos acontecimentos, descreveu na *História Eclesiástica* e na obra *Sobre os mártires da Palestina* os sofrimentos a que foram submetidos os cristãos, os requintes de crueldade com que se tentava obrigá-los a sacrificar. Houve inumeros mártires nas regiões danubianas, na Palestina, no Egito e, de modo geral, em todo o Oriente.

Apesar da sua violência, a perseguição de Diocleciano distingue-se das precedentes pelo menor entusiasmo com que a apoiou a opinião pública. Naturalmente, também agora havia magistrados e poli-

ciais que encontravam satisfação em punir com brutalidade: sem dúvida, eram mesmo a maioria. Mais que no passado, porém, percebe-se a repugnância de um ou outro magistrado em fazer cumprir os editos, através do vagar e da apatia com que se executavam as ordens imperiais; em outros casos, contentavam-se em confiscar os livros heréticos em lugar das Escrituras, e até libertavam-se os cristãos como se tivessem cumprido os sacrifícios... Devido à penetração em todas as classes sociais, o cristianismo tornara-se conhecido e respeitado, chegando inclusive a atrair simpatias. Assim, no início do século IV, a perseguição reduzira-se a uma imposição de cima, que iria interromper-se tão logo os imperadores deixassem de prescrevê-la. Em 305, contudo, o momento ainda não chegara.

2) A perseguição de 305 a 311. O edito de Galério

O ano de 305 assinala uma reviravolta na história da tetrarquia. Influenciado por Galério, Diocleciano abdicou e, segundo as regras do sistema, o mesmo fez Maximiano. Galério e Constâncio tornaram-se "Augustos", tendo Galério escolhido os dois novos "Césares", Maximino Daia para o Oriente e Severo para o Oriente. Em conseqüência, nova orientação foi dada à perseguição, paulatinamente abrandada até o edito de tolerância de Galério, em 311.

No Ocidente, a situação pouco mudou. Constâncio continuou sem inquietar os cristãos, e Constantino, que o sucedeu em 306, deu prosseguimento à política do pai. Nos domínios subordinados a Severo, pouco a pouco restabeleceu-se a calma. Mesmo na Itália, onde Maxêncio assumiu o poder com auxílio do pai, Maximiano, os cristãos receberam tratamento benevolente, pois Maxêncio esperava conseguir desse modo seu apoio contra Galério, o perseguidor por excelência. A Igreja de Roma, sem bispo desde 304, achou-se em condições de eleger novo titular do episcopado na pessoa de Marcelo. Teve, porém, que enfrentar dificuldades advindas da pretensão dos *lapsi* à imediata reintegração, contrária à vontade do bispo. A agitação fez com que Maxêncio exilasse o bispo de Roma. Na África, a partir de 305, reuniram-se os bispos a fim de prover as sés vacantes. Eleito Ceciliano para o bispado de Cartago, um partido rigorista e intransigente, dirigido por Donato, acusou o novo bispo de ter sido traidor, consagrado por outro traidor, Félix de Aptunga. Daí originou-se o cisma donatista, que por mais de um século iria perturbar a cristandade africana.

No Oriente, a mudança de governantes não provocou alterações. Galério conservou o mando supremo e Maximino Daia, o novo César, seguiu a mesma política, talvez com maior crueldade: contam-se numerosos mártires na Ilíria, Ásia Menor, Síria e Egito. Em 309, parece ter havido alguns meses de trégua nos Estados de Maximino Daia, que resolveu pressionar Galério para conceder-lhe o título de augusto, interrompendo assim a perseguição. Uma vez nomeado augusto, voltou a praticá-la, chegando a decretar um sacrifício geral. A medida não teve resultado prático porque inúmeros a contornaram para proteger os cristãos.

Em abril de 311, premido por uma enfermidade que lhe acarretava atroz sofrimento, e possivelmente influenciado por Licínio, que aspirava a sucedê-lo, Galério assinou um edito de tolerância em favor do cristianismo. Eis o teor do documento, citado por Lactâncio: "Após a publicação de nosso edito, que lhes ordenava (aos cristãos) acatar os costumes dos antepassados, muitos foram perseguidos, muito até castigados. Como, porém, um grande número persistiu em seus propósitos, e ao percebermos que, assim como eles não prestam ao deuses o culto e o respeito devidos, também não reverenciam o deus dos cristãos; considerando ainda, à luz de nossa infinita clemência, que costumamos invariavelmente conceder perdão a todos, decidimos pela conveniência de estender também a eles, sem mais tardar, o benefício de nossa indulgência, de modo a que de novo possam professar sua religião e reconstruir seus locais de reunião, desde que não cometam nenhum ato contrário à ordem estabelecida. Em um segundo estatuto, indicaremos aos governadores as normas que deverão ser observadas. Conseqüentemente, correspondendo à indulgência que manifestamos a seu respeito, os cristãos deverão rogar a seu deus pela nossa salvação, pela do império e a sua própria, a fim de que se restabeleça em toda parte a integridade do Estado e lhes seja possível levar uma existência tranqüila em seus lares" (*De mortibus persecutorum*, 34).

Por esse edito, promulgado em nome dos quatro imperadores — Galério, Licínio, Maximino e Constantino —, Galério, seu verdadeiro autor, admitia o fracasso de sua política anticristã e reconhecia o cristianismo como *religio licita*, ao permitir que os fiéis se reunissem para celebrar o culto. Assinala, portanto, o término do período das perseguições, atestando a falência das tentativas de banir a Igreja do mundo romano. Com ele liquidava-se o passado e se tornava possível o advento de nova política religiosa, a ser inaugurada por Constantino.

Enquanto no Ocidente esse edito não fez mais que consagrar uma situação de fato, no Oriente representou uma transformação radical da situação anterior. Nos Estados de Galério, efetivamente pôs fim à perseguição. Maximino Daia, entretanto, recusou-se a afixá-lo, limitando-se a transmitir oralmente seu conteúdo aos funcionários, o que, de qualquer modo, motivou uma pausa na repressão. Galério morreu em 5 de maio de 311, antes que pudesse verificar os efeitos de seu decreto.

3) Maximino Daia e os cristãos. O fim das perseguições

Após a morte de Galério, Maximino de livre curso à perseguição, que lhe parecia tanto mais necessária quanto a preferência dos cristãos dirigia-se a seus inimigos, Constantino e Licínio, pelas boas relações que estes mantinham com a Igreja. Continuavam em vigor os antigos editos de Diocleciano, aos quais se vieram acrescentar outras medidas, fazendo de Maximino um dos mais violentos perseguidores da Igreja. A fim de impedir a realização das assembléias de fiéis, transferidas para os cemitérios devido à demolição das igrejas, proibiu que os cristãos se reunissem naqueles locais, tornando assim completamente inviável o exercício do culto. Ao percorrer seus Estados por volta de 311, providenciou para que as cidades lhe enviassem petições em que solicitavam o castigo dos cristãos; mas tais documentos, na verdade, eram redigidos nos círculos palaciais. Para desacreditar os cristãos perante a opinião pública, mandou publicar falsos autos de Pilatos e expor confissões de mulheres que, submetidas à tortura, declararam haver presenciado orgias entre cristãos. Enfim, procurou reestruturar os cultos antigos, de modo a opor uma Igreja pagã à Igreja cristã. Todas essas disposições culminaram na retomada da perseguição, que fez incontáveis vítimas: bispos do Egito, da Fenícia e de Antioquia, além de muitos fiéis.

Cerca de 312, porém, produziu-se um abrandamento. Constantino, que acabara de vencer Maxêncio e entrar em Roma, solicitou nessa altura de Maximino Daia a suspensão das medidas persecutórias, e este acedeu ao pedido, pelo menos formalmente. Depois, em 313, Maximino entrou em guerra com Licínio, que, aos olhos dos cristãos, surgia como o libertador, o imperador escolhido por Deus para abater o derradeiro perseguidor. À última hora, com o objetivo de atrair os cristãos, Maximino lançou um edito de tolerância. Não chegaria a aplicá-lo, pois antes, vencido por Licínio, envenenou-se.

Foi Licínio quem de fato proclamou a tolerância religiosa nos Estados de Maximino Daia. No dia 13 de junho de 313, mandou dar a público, em Nicomédia, uma carta endereçada ao governador da Bitínia, na qual se concedia liberdade de culto aos cristãos e determinava que lhes fossem restituídos os bens confiscados. Lactâncio conservou esse texto, que também conhecemos através da versão grega registrada por Eusébio, reproduzindo o exemplar enviado ao governador da Palestina.

O texto, na versão de Lactâncio, é o seguinte:

"Licínio deu graças a Deus cujo socorro lhe concedera a vitória e, em 15 de junho do ano em que ele próprio e Constantino eram cônsules pela terceira vez, mandou publicar uma carta circular dirigida ao governador, relativa ao restabelecimento da Igreja. Ei-la:

"Eu, Constantino Augusto, e eu, Licínio Augusto, afortunadamente reunidos em Milão para discutir todos os problemas referentes à segurança e ao bem público, julgamos necessário estabelecer primeiramente, entre outras disposições que consideramos apropriadas à preservação dos interesses da maioria, aquela que alicerça o respeito à divindade, ou seja, conceder aos cristãos e a todos liberdade e condições para praticar a religião de sua escolha, a fim de tornar todo e qualquer habitante divino do céu favorável e benigno em relação a nós e aos que se encontram sob nossa autoridade. Assim, em consonância com esse judicioso e salutar propósito, entendemos dever tomar a decisão de a ninguém recusar essas condições, quer tenha aderido à religião dos cristãos ou àquela que julgue melhor lhe convir, para que a divindade suprema a quem rendemos uma espontânea homenagem possa dispensar-nos, em qualquer situação, o favor e a benevolência habituais. Convém, pois, que tua Excelência esteja a par de que resolvemos, abolindo por completo as restrições contidas nos rescritos concernentes ao nome dos cristãos enviados a teus serviços em data anterior, abolir as determinações que nos parecem absolutamente prejudiciais e alheias à nossa indulgência, e permitir, de hoje em diante, a todos os que desejarem observar a religião dos cristãos, fazê-lo em completa liberdade, sem incômodos ou vexames. Julgamos dever levar ao conhecimento da tua solicitude estas decisões, em todo o seu alcance, para que fiques bem a par de que outorgamos aos ditos cristãos livre e plena autorização de praticar sua religião. Levando bem em consideração que lhes conferi-

mos esse direito, saiba tua dedicação que a mesma possibilidade de observar sua religião e seu culto é ampla e livremente concedida aos demais cidadãos, para que cada um goze da livre faculdade de praticar o culto de sua escolha, tal como convém à nossa época de paz. Inspirou nossa atitude a intenção de mostrar que não impomos a menor restrição a nenhum culto e a nenhuma religião. Além disso, no que tange à comunidade dos cristãos, achamos por bem decidir o seguinte: os locais onde estes outrora costumavam reunir-se, sobre os quais também se instruía de forma específica nas cartas que te foram anteriormente oficiadas, devem ser restituídos sem pagamento e sem qualquer exigência de indenização, sem tentativas de burla ou outra fraude por parte de quem os haja adquirido, seja do nosso tesouro, seja de qualquer outro intermediário. Da mesma forma, se alguém os tiver recebido em doação, deverá igualmente devolvê-los com presteza aos citados cristãos. No caso de os compradores de tais edifícios, ou os beneficiários de sua doação, vierem a reclamar compensação de nossa benevolência, deverão ser encaminhados a nosso vigário, para que por nossa indulgência também se providencie o que lhes diz respeito..." (*De mort. pers.*, 48).

A paz da Igreja achava-se, desde então, definitivamente estabelecida no mundo romano. Haveria ainda alguns surtos de perseguição passageiros, sob Licínio (320-324) e Juliano (360), mas tratava-se de seqüelas sem maior importância.

Para que pudéssemos avaliar o alcance e o peso dessa última perseguição, importaria conhecer o número de vítimas que a vitória custou à Igreja. Os autores cristãos da Antiguidade, sobretudo Eusébio, tenderam naturalmente a superestimar os contingentes de mártires, que, para eles, se contariam às dezenas de milhares. Convém, no entanto, que tenhamos presente a influência do entusiasmo religioso e do caráter lendário e miraculoso assumido muito cedo pelos relatos dos martírios. Se procurarmos calcular uma cifra mais exata, a partir dos nomes de mártires citados pelas fontes, o resultado será sensivelmente mais modesto. H. Grégoire estima em 2.500-3.000 o total de mortos em todo o império. W. H. C. Frend é um pouco mais generoso, admitindo a existência de 2.500-3.000 no Oriente e cerca de 500 em todo o Ocidente, ou seja, um montante aproximado de 3.000-3.500 vítimas. Embora sejam cálculos aproximados e dificilmente verificáveis, permitem-nos obter uma imagem mais clara da última perseguição ocorrida na Antiguidade.

CAPÍTULO VI

Desenvolvimento doutrinal do cristianismo

O cristianismo não se apresentou, de início, como uma doutrina ou uma teologia, surgindo para o mundo antigo essencialmente sob a forma de uma pregação, um *kérygma*. Doutrina e teologia apenas representam elementos secundários que apareceram quando os cristãos começaram a refletir sobre o conteúdo e o ordenamento interno de sua mensagem.

A pregação cristã resumia-se na proclamação de que Jesus era o Cristo, e tinha como componentes fundamentais a cruz e a ressurreição, o regresso de Cristo para fundar o Reino no final dos tempos, e o dom do Espírito Santo como penhor desse reino vindouro e destinado, desde logo, a congregar a comunidade escatológica. As primeiras gerações cristãs contentaram-se com repetir e divulgar essa mensagem, sem achar necessário passar do plano da pregação para o da reflexão sobre o que pregavam. O essencial, para elas, foi sempre a pregação do "evangelho de Jesus Cristo".

Tal pregação continha em si mesma, é claro, elementos doutrinais e, em particular, todo um fundo judaico. Os escritos de Paulo, do círculo joanino e dos evangelistas, que acima de tudo se prendiam ao *kérygma*, oferecem apreciável quantidade de dados e reflexões capazes de fundamentar uma teologia, mas trata-se, não obstante, de um material insuficientemente elaborado. Deve-se reconhecer, por outro lado, que no século I muito poucos estiveram em condições de assimilá-los integralmente.

A situação seria modificada a partir do século II, quando assistimos ao despontar da teologia cristã, a um progresso doutrinal que iria prolongar-se nos séculos subseqüentes. Três fatores principais impeliram as comunidades cristãs no sentido dessa elaboração doutrinal.

1) *O desenvolvimento do cristianismo.* — Nada mais natural que, com o passar do tempo, os cristãos fossem levados a pensar com maior precisão a fé da qual viviam e a tentar exprimi-la através de um sistema mais geral. Seria impossível, a longo prazo, contentar-se com uma fé ingênua, e, a partir do momento em que o cristianismo penetrou nas esferas intelectuais, era normal que se procurasse melhor a fé vivenciada, ordenando-a num todo mais amplo. Tal necessidade fez-se sentir de modo especial quando o distanciamento das origens tornou-se grande demais para permitir um contato com os primeiros testemunhos, senão direto, ao menos sem excessivos intermediários. Em conseqüência, partiu-se para a determinação das normas da reflexão teológica (Escrituras, Tradição, Sucessão, Símbolo...) e o conteúdo intelectual das grandes doutrinas cristãs (Salvação, Deus, Cristo, Igreja).

2) *O contato com o mundo.* — Além disso, o desenvolvimento doutrinal do cristianismo acelerou-se em função de suas relações com o mundo antigo. O confronto, que assumiu por vezes a forma de perseguição, deu-se também no plano intelectual. Visando demonstrar que o cristianismo não era um amontoado de crenças e superstições bárbaras, e sim uma filosofia, tanto ou mais verdadeira que as outras, alguns cristãos foram levados a aprofundar seu pensamento e ensaiar formulações teológicas a partir dos dados fornecidos pela pregação da Igreja. Com os apologistas do século II, presencia-se o primeiro desses esforços de elaboração doutrinal surgidos da confluência entre o cristianismo e o mundo antigo. Ora, era imprescindível que tais autores, ao tentarem tornar a fé cristã compreensível a seus contemporâneos, ultrapassassem os limites assaz estreitos das categorias judaicas, que, até então, bem ou mal haviam servido para expressar a reflexão cristã. Assim, foram levados a utilizar conceitos e noções próprios ao meio em que viviam, ou seja, ao mundo helenístico. Houve, portanto, não apenas uma junção entre o cristianismo e o helenismo, mas ainda a helenização do cristianismo, que passou a empregar o esquema conceitual e o método usuais no meio ambiente. Como já assinalava Harnack, tal helenização do cristianismo constituiu um dos fatores determinantes da elaboração doutrinal da Igreja antiga.

3) *As dificuldades internas do cristianismo*. A ausência de um arcabouço doutrinal preciso nos primeiros tempos do cristianismo, bem como a diversidade das possíveis interpretações do ***kérygma*** primitivo deram origem a graves crises no interior das comunidades cristãs. Desde o século I, é possível verificar a existência de vários movimentos que, embora se afirmassem vinculados ao ***kérygma*** primitivo, o expunham freqüentemente em enunciados contraditórios, ou mesmo aberrantes. Revelou-se então indispensável formular com rigor as grandes doutrinas fundamentais que formavam os alicerces e a estrutura da pregação cristã. A heresia, desse modo, figura entre os fatores do impulso doutrinal recebido pelo cristianismo.

Longe de atuar isolada e independentemente, os três fatores conjugaram-se de tal modo que muitas vezes se torna difícil, senão impossível, apreciar com exatidão sua respectiva importância. De qualquer modo, é a partir deles que se podem discernir as razões profundas do desenvolvimento teológico cristão.

1. A crise do pensamento cristão no século II

Encarando-se o desenvolvimento doutrinal do cristianismo sob perspectiva cronológica, verifica-se que o século II foi, para a Igreja, um momento de crise. Diferentes interpretações da mensagem cristã puseram em risco a existência das comunidades cristãs, ameaçando abalar-lhes a fé. Tais interpretações foram a gnose, o marcionismo e o montanismo.

a) A gnose

1) Fontes dos nossos conhecimentos

Possuímos numerosas fontes de informação sobre o movimento que se tornou conhecido como gnose. Entre elas, mencionem-se em primeiro lugar os escritos dos Padres da Igreja que se empenharam em refutá-lo: Justino, Ireneu, Hipólito, Epifânio... Naturalmente, estes utilizaram os trabalhos de seus antecessores, mas também realizaram pesquisas por conta própria, estudando inclusive a literatura gnóstica. Ao descrever o sistema dos ofitas-setianos, Ireneu baseou-se no *Apócryphon* de João, enquanto para a exposição da gnose ptolomaica recorreu a um extrato de Ptolomeu. Além dessas obras, contamos hoje com diversos escritos gnósticos recentemente descober-

tos. Em 1896, o museu de Berlim adquiriu um códice do século V que encerrava o Evangelho de Maria, o *Apócryphon* de João e a *Sophía* de Jesus Cristo, mas infelizmente apenas o *Apócryphon* de João pôde ser editado, e mesmo assim só em 1955. Em contrapartida, em 1945 descobriu-se próximo a Nag-Hammadi, no Alto Egito, uma jarra que continha toda uma biblioteca gnóstica do século V, abrangendo cinqüenta e um tratados gnósticos. Seis destes tratados acham-se atualmente muito bem editados e traduzidos, a saber: 1º) Evangelho de Verdade; 2º) Evangelho segundo Tomé; 3º) *Apócryphon* de João; 4º) um escrito sem título, proveniente do códice II; 5º) Evangelho segundo Filipe; 6º) *De Resurrectione*. Esses recentes achados propiciaram um conhecimento mais exato e, em muitos casos, verdadeira renovação dos problemas. Não obstante, enquanto não se completar a publicação dos textos, muitas questões continuarão por resolver.

2) Que é gnose?

É difícil definir com rigor um movimento que assumiu tamanha variedade de formas e se difundiu por toda a extensão da bacia mediterrânea, do Irã à Gália. Para se ter idéia dessa dificuldade, basta atentar na multiplicidade de nomes que designavam seitas gnósticas: valentinianos, basilídios, peratos, cainitas, ofitas, etc. Todas essas seitas tinham, entretanto, algo em comum: o papel fundamental que atribuíam ao conhecimento, à gnose. Gnóstico era aquele que não se limitava a crer, considerando que a fé era apanágio dos indivíduos de segunda categoria; ele fazia mais e melhor: conhecia. Seu conhecimento não provinha de um esforço de reflexão, e sim de uma revelação. Sabia "o que éramos e o que nos tornamos, onde estávamos e onde fomos lançados, para onde nos dirigimos e do que fomos redimidos, o que é geração e regeneração" (Clemente de Alexandria, *Extratos de Teodoto* 78, 2). Tal conhecimento proporciona "a redenção do homem interior" (Ireneu, *Adv. Haer.* I, 21, 4), sendo, acima de tudo, conhecimento de si, compreensão de si mesmo. Os relatos míticos, em que se narravam os episódios da salvação, de fato nada mais eram que um meio de se apreender de onde vem e para onde vai o eu, de se entender que fomos precipitados no mundo sensível e que procuramos reconquistar o mundo espiritual perdido na queda. Essa gnose representava, por si mesma, libertação, redenção, salvação: livrava o homem de si próprio e da prisão do sensível, para entregá-lo a seu verdadeiro destino.

3) O mito gnóstico

Vários mitos expressavam esse conhecimento. Amiúde diferentes entre si, neles se recortam e entrecruzam a filosofia religiosa helenística, o dualismo persa, as doutrinas dos cultos de mistérios, o judaísmo e o cristianismo. A finalidade que o mito se propunha era narrar o destino da alma. Situada primitivamente no mundo celeste e luminoso, a alma, em conseqüência de uma queda trágica, baixara à terra e aí se encontrava aprisionada no corpo sensível. Mas a divindade suprema, a quem comovia a sorte das centelhas divinas aprisionadas na matéria, enviara o Salvador para libertá-las. Esse Salvador, que assumira aparência humana em virtude de a matéria, por ser má, não poder aliar-se ao divino, revelara aos gnósticos sua verdadeira origem. Uma vez cumprida sua obra, o Salvador regressara para junto do Pai e, com isso, preparara o caminho para as centelhas luminosas que, desembaraçando-se da prisão corporal, poderão acompanhá-lo na ascensão. Quando todas as centelhas estiverem reunidas, o mundo, abandonado a si mesmo, retornará ao caos.

É evidente o caráter dualista do mito gnóstico: sendo má, a matéria só podia ter sido produto de um deus inferior, um Demiurgo, identificado com freqüência ao Deus dos judeus, ao Criador do Antigo Testamento. Não havendo, portanto, identidade entre o Deus criador e o Deus salvador, a história perdia o sentido e se concebia o mundo a caminho da ruína final. Para os gnósticos, a única coisa que merecia atenção era o retorno da alma às esferas celestes.

4) A gnose cristã

Em finais do século I e sobretudo no século II, observa-se o aparecimento de uma multiplicidade de seitas gnósticas, cuja história é difícil traçar com precisão, tanto quanto acompanhar suas ramificações. Os autores cristãos apresentam, em geral, Simão o Mago como o primeiro herético, predecessor de todos os gnósticos. Depois dele, as fontes mencionam Menandro, Satornilo de Antioquia e Cerinto da Ásia. A grande época da gnose foi, entretanto, o século II, e sua terra de eleição parece ter sido o Egito, onde encontramos Carpócrates, Basílides e o filho deste, Isidoro. Entre os grandes nomes do gnosticismo deve ser citado Valentino, que, embora também originário do Egito, viveu em Roma de 135 a 160. Fundou a mais importante das escolas gnósticas, cindida em dois ramos por

ocasião de sua morte: a escola ocidental, de que Ptolomeu e Heracleão são os maiores representantes, e a escola oriental com Teodoto.

5) A gnose valentiniana

Na impossibilidade de fornecer uma descrição de todos os sistemas gnósticos, limitar-nos-emos a expor o de Valentino, segundo o testemunho de Ptolomeu (cf. Ireneu, *Adv. Haer.* I, 1, 1 a I, 8, 4).

No ápice do panteão valentino acha-se um Deus supremo, denominado Pai ou Abismo, que se faz acompanhar de um princípio feminino, chamado Pensamento ou Silêncio. Esse primeiro casal, ou primeira sizígia, por sua vez engendra outros, que atingem o total de 15, formando trinta eons e constituindo o pleroma. O pleroma dividia-se em três séries: uma de 8 eons, outra de 10 e outra de 12. A ogdôade primitiva compreendia os seguintes casais: Abismo e Pensamento, Monogenes e Verdade, Logos e Vida, Homem e Igreja.

No seio desse pleroma acontece uma espécie de drama transcendental. O último dos eons, Sofia, ao desejar conhecer e compreender o Pai, de um modo que só ao Filho seria possível, provoca uma perturbação no pleroma, no qual surgem o mal e as paixões. O restabelecimento da ordem exige que esses elementos malignos sejam expulsos do pleroma, dando origem a uma sabedoria do mundo inferior, Achamot. Além disso, cria-se um novo casal, Cristo e Espírito Santo, a fim de manter a ordem e a harmonia no seio da divindade. Uma vez restabelecido, o pleroma produz o Salvador, igualmente chamado Jesus.

A ação do Salvador exerce-se sobre a sabedoria excluída do pleroma, dando-lhe forma. Com os elementos hílicos de Sofia, o Salvador cria a matéria invisível, e com os elementos psíquicos constrói o Demiurgo, que é o Deus do Gênese, o Deus dos judeus. Este último cria o mundo sensível e homens, quer puramente hílicos, quer também psíquicos. O Demiurgo ignora por completo o mundo superior, acreditando ser o único Deus, mas, sem o seu conhecimento, quando insuflava a vida ao homem, elementos pneumáticos procedentes da Sofia exterior penetram na criação. Desse modo, o mundo é formado de três elementos, todos provenientes de Sofia: elementos hílicos e psíquicos oriundos de Sofia por intermédio do Demiurgo; e elementos pneumáticos diretamente originários de Sofia. Assim aparece a divisão dos homens em três categorias.

Levado pela piedade dos elementos pneumáticos que se acham dispersos na matéria, o Salvador decide descer à terra, a fim de reuni-

los. Não podendo assumir um corpo hílico, toma um revestimento de sementes pneumáticas e, em seguida, de uma substância psíquica. Para tornar-se visível, recorre a um artifício. Segundo alguns valentinianos, esse Salvador do alto penetrara em Jesus quando de seu batismo, sob a forma de pomba, e deixara-o no momento da Paixão. A pregação do Salvador trouxera a revelação libertadora, que permite às sementes desprender-se e retornar ao Pai. Quando todas estivessem livres, voltariam para o pleroma, ao passo que as sementes psíquicas permaneceriam em seu limiar, e o elemento hílico seria destruído.

Esse curioso sistema conservou praticamente do cristianismo apenas a figura do Salvador que anuncia a verdadeira gnose. Não obstante, nele encontramos numerosas alusões a textos bíblicos, ao Evangelho, às epístolas paulinas que, interpretadas à luz de seu esquema básico, forneciam às elucubrações gnósticas pontos de apoio escriturísticos.

6) Origens da gnose

O problema ainda está longe de ser resolvido. Encontramo-nos atualmente diante de quatro hipóteses principais:

1) O gnosticismo ter-se-ia derivado da filosofia helenística, surgindo do contato entre o cristianismo e a filosofia popular dos meios helenísticos. Tratar-se-ia, como pensava Harnack, de uma helenização extremada do cristianismo.

2) O gnosticismo proviria das religiões orientais, em particular do Irã.

3) Seria de origem cristã.

4) Sua origem estaria no judaísmo heterodoxo que, após as catástrofes de 70 e 135, teria renunciado às concepções apocalípticas tradicionais para se refugiar em especulações à margem da história.

Nenhuma dessas quatro hipóteses, isoladamente, é suficiente para explicar por completo a gnose, mas cada uma delas contém uma parcela de verdade: assim, a questão continua em suspenso. Talvez se consiga uma resposta mais precisa quando todos os descobrimentos recentes estiverem inteiramente analisados.

7) A gnose e a Igreja

A gnose representou para o cristianismo o grave risco de terminar absorvido em um vasto sincretismo. De fato, os gnósticos pos-

suíam numerosos adeptos. A pretensão de completar a mensagem da Igreja com especulações que, segundo eles, lhes haviam sido transmitidas pelos apóstolos, sua exegese da Escritura, na qual afirmavam encontrar os fundamentos dos seus sistemas, a concepção de uma eficácia sacramental quase mágica e, finalmente, a intenção de não abandonar as comunidades, a menos que delas fossem expulsos, tudo isso exercia considerável atração entre os cristãos pouco instruídos, entusiasmados pelas explicações misteriosas e pelos mitos de aparência filosófica.

b) O marcionismo

O marcionismo foi amiúde arrolado entre as seitas gnósticas. Com efeito, encontramos em sua doutrina certos elementos gnósticos, tais como o dualismo, o docetismo cristológico e a recusa do Antigo Testamento. Contudo, ao examinar-se com maior profundidade a doutrina de Marcião, verifica-se que ela repousa em bases autenticamente cristãs, e que seu ponto de partida se encontra numa profunda reflexão acerca dos elementos tradicionais do cristianismo, em especial da tradição paulina. Marcião, que se julgava cristão, pretendeu elaborar uma doutrina realmente cristã. Apesar de, ao fazê-lo, ter sido induzido a utilizar certo número de noções tomadas à gnose, é lícito reconhecer-lhe uma posição original na crise do pensamento cristão durante o século II.

Encontramo-nos bem informados sobre o marcionismo graças aos Padres da Igreja que, no século II e nos seguintes, refutaram essa heresia, e ao *Adversus Marcionem,* de Tertuliano, nossa fonte de informações mais ampla.

1) Marcião

Nasceu por volta do ano 85, no Ponto, região que no final do século I possuía certo número de fiéis. De família cristã (diz-se que seu pai era bispo), logo foi excomungado devido a suas tendências heréticas. Tentou, então, divulgar suas idéias na Ásia Menor, mas, sendo mal recebido, dirigiu-se a Roma, onde permaneceu por algum tempo, durante o qual dedicou-se à propaganda e escreveu sua Bíblia e suas Antíteses. Também ali viu-se nele uma ameaça, em conseqüência do que foi excomungado, provavelmente em 144. Daí em diante, empreendeu propaganda em ampla escala por toda a bacia

do Mediterrâneo, fundando em muitos pontos verdadeiras comunidades que faziam séria concorrência às comunidades cristãs tradicionais. Deve ter morrido cerca de 160.

2) O ponto de partida de sua doutrina

A doutrina marcionita teve origem na reflexão sobre a mensagem cristã. Ao ler as epístolas de são Paulo, em particular as epístolas aos Romanos e aos Gálatas, Marcião ficou vivamente impressionado pela oposição entre a Lei e o Evangelho, entre a Justiça e o Amor. Julgou discernir nessa oposição a chave do cristianismo, visto que pensava encontrar em Jesus aquilo que encontrara em Paulo; também Jesus abolira a economia da Lei, a fim de substituí-la pela do Evangelho. Tirando as conseqüências dessa oposição, Marcião rejeitou o Antigo Testamento por considerá-lo testemunho de uma ordem derrogada e ultrapassada, e anunciou a existência de dois deuses, o deus da Lei, isto é, o do Antigo Testamento, e o do Evangelho, deus de amor pregado por Jesus.

3) Os dois deuses de Marcião

Assim, Marcião admitiu a existência de dois deuses. Observamos nessa concepção um dualismo que se baseia não na oposição bem-mal, mas na oposição amor-justiça, Evangelho-Lei.

O deus criador, aquele a que se refere o Antigo Testamento, caracterizar-se-ia pela Justiça e pela lei de Talião. O homem, sua criatura, fraco, indefeso e mortal, transgrediu a lei do criador e tornou-se um ser decaído. Para redimi-lo, Deus escolheu um povo, Israel, a quem deu a Lei e prometeu um Messias. Tais idéias reproduziam as do Antigo Testamento, que Marcião considerava válido enquanto revelação do deus justo e criador.

Além desse, porém, existiria um outro deus, o deus bom, cuja existência o criador ignorava por completo. Apiedado dos homens, esse deus decidira salvá-los, ou seja, livrá-los do jugo da Lei, para que pudessem praticar o bem. Com tal objetivo, o deus bom enviara seu filho, Jesus Cristo, para se revelar aos homens. Jesus adquirira um corpo semelhante ao nosso, capaz de sentir e sofrer, embora esse corpo não fosse carnal, visto que a matéria é má. Ele anunciara o deus bom, mas evitara proclamar abertamente a existência de dois deuses. Ao perceber que Jesus pregava um deus superior, que lhe

era desconhecido, o criador perseguira-o e o entregara à morte na cruz. Através dessa morte, Jesus resgatara a humanidade submetida ao criador, mas a salvação assim propiciada não se podia realizar no presente: o tempo atual continua dominado pelo criador, o que expõe os crentes à perseguição e ao sofrimento. A salvação deverá manifestar-se no final dos tempos, quando o deus bom dar-se-á a conhecer, admitirá os seus em seu Reino e se afastará dos que o não tiverem reconhecido, abandonando-os à destruição juntamente com o criador e a matéria.

4) O Novo Testamento de Marcião

Uma vez concebida essa doutrina, era inteiramente normal que Marcião rechaçasse o Antigo Testamento, encarando-o como documento concernente a uma ordem superada. Contudo, deparou-se com um obstáculo em relação aos primitivos escritos cristãos, pois nem sempre estes justificavam suas teorias. Paulo pregara de fato o evangelho puro, mas os outros discípulos, inclusive os autores dos Evangelhos, haviam compreendido mal a mensagem de Jesus e por isso interpolaram no texto noções judaizantes. Marcião resolveu, por isso, efetuar uma compilação dos testemunhos primitivos que justificavam sua doutrina, organizando um Novo Testamento.

Preservou um único Evangelho, o de Lucas, ao qual acrescentou 10 epístolas paulinas, depois de excluir as epístolas pastorais e aos Hebreus. Mesmo esse Novo Testamento foi julgado insatisfatório, visto que os próprios escritos selecionados continham contaminações do judaísmo. Assim, Marcião dedicou-se a depurá-los segundo critérios de uma crítica dogmática, e não pelos princípios de crítica histórica. Com tal pressuposto, foi obrigado a suprimir tudo o que se opusesse à sua doutrina: o começo do evangelho de Lucas, até 4,32 (nascimento milagroso de Cristo), bem como diversas passagens da epístola aos Romanos. Além do mais, retocou determinados textos, particularmente aqueles em que o Pai de Jesus era identificado ao deus do Antigo Testamento. Também fez acréscimos, mas estes foram bastante raros.

A criação de um Novo Testamento constitui um fato importante, não apenas porque Marcião conferiu à sua teologia um fundamento enraizado nas Escrituras, mas ainda porque parece ter sido o primeiro a reunir em uma coleção normativa os escritos de origem apostólica.

5) As Antíteses

A fim de complementar seu Novo Testamento, Marcião compôs uma espécie de manual, conhecido pelo nome de Antíteses, em razão de os princípios de sua doutrina se acharem expostos sob a forma de antíteses. A obra perdeu-se, mas conhecemo-la por intermédio de Tertuliano, graças a quem sabemos que devia consistir em duas partes: uma histórica e dogmática, destinada a demonstrar como o autêntico Evangelho havia sido alterado, e outra exegética, para explicar o texto do Novo Testamento.

6) A Igreja marcionita

Rapidamente multiplicaram-se as comunidades fundadas por Marcião, terminando por formar uma vasta Igreja, que se estendia por grande parte da bacia mediterrânica. As comunidades marcionitas, solidamente organizadas, simplificaram as cerimônias cristãs e praticavam uma moral bastante austera: interdição do matrimônio, jejuns, preparação para o martírio, fraternidade...

De meados do século III em diante, o marcionismo entrou em regressão. Por volta do século IV, tinha desaparecido do Ocidente, enquanto no Oriente perdurava um pouco mais, acabando por ser absorvido pelo maniqueísmo.

c) O Montanismo

O montanismo, movimento situado no interior das comunidades cristãs, representou um esforço no sentido de revitalizar as realidades pneumáticas e escatológicas dos primeiros tempos, numa Igreja que tendia a negligenciá-las. Tratava-se do que mais tarde se veio a denominar "um movimento de renovação".

O conhecimento que temos desse movimento baseia-se no testemunho de autores cristãos, como Eusébio de Cesaréia, Epifânio, Clemente, Orígenes e Hipólito. Dispomos também dos escritos de Tertuliano, que constituem uma fonte original, já que este autor aderiu ao montanismo no fim da vida.

1) O surgimento do montanismo

O montanismo originou-se provavelmente entre 160 e 170, em Ardabau, na Frígia, onde um certo Montano, em meio a delírios ex-

táticos, proferia advertências proféticas singularmente instantes. Pouco depois, a ele associaram-se duas mulheres, Prisca e Maximila, que também começaram a profetizar. Montano e suas profetisas anunciavam o iminente fim do mundo e ordenavam a seus adeptos reunirem-se num local determinado, para aguardar a descida da Jerusalém celestial.

Tal profecia alcançou enorme êxito. Bem depressa o movimento organizou-se em comunidades e desenvolveu ativa propaganda, quer entre os cristãos, quer entre os pagãos.

2) A doutrina montanista

Em contraste com a gnose e o marcionismo, o montanismo não pretendia anunciar uma nova doutrina, e sim revalorizar alguns elementos da doutrina tradicional que se achavam mais ou menos abandonados. Eram três esses elementos:

a) A escatologia. — Característica da doutrina montanista é a afirmativa de que se aproximava o fim dos tempos, de que esse fim sobreviria num prazo muito curto. Temos aí um retorno à expectativa da parusia, idêntica à que se entregavam as primeiras gerações cristãs. Mas os montanistas iam mais longe: em muitos casos, marcavam uma data e fixavam um lugar para essa volta do Senhor. Alguns fiéis chegaram a vender seus bens e abandonar o trabalho para dirigir-se ao deserto, ao encontro de Cristo.

b) O ascetismo. — Como seria natural, ante a espera do fim, atribuiu-se grande importância ao ascetismo, como forma de preparar-se para aquele momento. Nesse ponto, o montanismo excedia as práticas correntes na Igreja da época, insistindo na preparação para o martírio, no jejum, na xerofagia (abstenção de alimentos úmidos), na exigência da castidade inclusive entre os casados, na condenação do segundo matrimônio e na recusa do perdão ao cristão batizado que pecara, mesmo que fizesse penitência.

c) O profetismo. — O elemento predominante do montanismo foi, contudo, o profetismo. Embora os promotores do movimento tentassem fazer reviver o profetismo cristão, que estava extinguindo-se, sua concepção de profetismo ia bem mais adiante que a tradição primitiva: os profetas do montanismo consideravam-se os receptáculos da divindade; não eram eles que falavam, era o Espírito que falava através deles. Montano era visto, por assim dizer, como um novo Paráclito, que dava prosseguimento à revelação contida no Evangelho.

3) O destino do montanismo

Foi muito rápida a difusão do movimento, de modo que, em finais do século II, se encontrava presente quase em toda parte. Alcançou maior importância e duração no Oriente, sobretudo na Ásia Menor, tendo ali subsistido praticamente até encerrar-se o século IV. Implantou-se também no Ocidente, mas de forma menos duradoura. Reconhecem-se seus traços em Lyon, em 177, porquanto a carta dos mártires dessa cidade às Igrejas da Ásia e de Roma contém observações sobre a doutrina de Montano. Atestamo-lo também em Roma e, em seguida, na África, onde Tertuliano, cerca de 205, aderiu oficialmente ao movimento.

2. A reação doutrinal

As crises provocadas pelas heresias do século II originaram uma dupla reação por parte da grande Igreja. De um lado, patenteou-se a necessidade de estabelecer com rigor os fundamentos e normas a partir dos quais a doutrina cristã podia e devia edificar-se; de outro, foi indispensável elaborar doutrinas solidamente estruturadas, capazes de resistir às críticas dos heréticos e, inclusive, refutá-las.

a) As normas da doutrina

Das origens até cerca de 150, os cristãos não dispuseram de uma Escritura própria. Tinham herdado do judaísmo os livros do Antigo Testamento, e este era, então, o único livro inspirado, a única Escritura cristã. As comunidades encaravam-no como uma obra profética que o Espírito de Deus inspirara com o objetivo de antecipar o anúncio da vinda de Cristo, e liam-no menos sob uma perspectiva histórica que com a intenção de nele descobrir a Cristo. Evidentemente, essa leitura cristológica do Antigo Testamento estava condicionada pelo que já se conhecia de Jesus. E aí residia a questão fundamental: que se sabia acerca de Jesus, sua pessoa e sua obra? A resposta era tanto mais urgente quanto, em muitos casos, os heréticos rejeitavam o Antigo Testamento, negando-lhe qualquer valor.

1) Formação do cânon do Novo Testamento

O fundamento de toda doutrina cristã, ortodoxa ou herética, encontrava-se na pessoa e na obra de Cristo, que era e continuaria

sendo a norma fundamental e primeira. Como, porém, Jesus nada escrevera, tornava-se imprescindível, para uma aproximação de sua pessoa, recorrer ao testemunho de seus apóstolos. O testemunho apostólico tornava-se, assim, a norma doutrinal a que todos se atinham. Todavia, era difícil recolher esse testemunho, porque cerca de 150 já haviam desaparecido todos os apóstolos. Seu depoimento conservara-se nos escritos de sua autoria e na pregação cristã, pois esta se pretendia a fiel repetição da mensagem transmitida pelos apóstolos. Daí a existência de duas formas do testemunho apostólico, uma escrita e outra oral.

Não era assim tão fácil, porém, ater-se ao testemunho escrito dos apóstolos, devido à proliferação da literatura cristã e a que vários escritos, para adquirir uma certa autoridade, se apresentavam como de autoria dos apóstolos. Ao lado dos quatro evangelhos, apareceram um Evangelho de Tomé, outro do pseudo-Mateus, o Evangelho de Verdade...; ao lado dos Atos de Lucas, vieram à luz os Atos de Paulo, de Pedro, de João... Ademais, os heréticos faziam acréscimos ou supressões nos escritos apostólicos, tendo mesmo Marcião estabelecido uma lista dos únicos escritos que reputava autênticos. Daí o problema: quais os escritos verdadeiramente apostólicos, em que se podia e devia depositar confiança para tomar como normas da elaboração doutrinal?

O cânon do Novo Testamento foi a resposta a essa questão. Dentre os escritos que tinham curso na Igreja, selecionaram-se os considerados autenticamente apostólicos e, por isso, dotados de autoridade. O critério da escolha residiu na apostolicidade, a que se acrescentava a antiguidade, pois ambas as características eram indissociáveis no caso em questão.

Cada comunidade de certa importância viu-se, por conseguinte, compelida a realizar sua escolha e reconhecer-lhe valor de norma. É digno de nota o fato de que tal escolha tenha sido quase igual em todas as grandes Igrejas da cristandade da época: admitiram-se os quatro Evangelhos, os Atos de Lucas, as cartas de Paulo; divergiu-se quanto a determinadas epístolas, como as de João e de Judas; aqui e ali rejeitou-se o Apocalipse, ou acrescentou-se o livro de Hermas. Essencialmente, no entanto, o Novo Testamento recebeu em toda parte a mesma estrutura básica. Cada uma das Igrejas constitui deste modo seu próprio cânon, e o importante é que esse Novo Testamento foi realmente o mesmo em todos os lugares, conquanto não houvesse, na segunda metade do século II, qualquer decisão de conjun-

to nesse sentido. Diante das heresias e perante ela própria, a Igreja adotou, com o Novo Testamento, uma norma e um critério, definiu os documentos fundamentais em que sua fé repousava e afirmou a essência de sua tradição. Doravante existiria uma base escrita, a partir da qual era possível contestar as heresias.

2) A Tradição

O testemunho apostólico fora transmitido também oralmente às comunidades cristãs, e, como a literatura cristã, a tradição oral sofrera ampliações que ameaçavam deformá-la. Os gnósticos, por exemplo, pretendiam que suas doutrinas remontavam aos apóstolos e, através destes, a Jesus, por intermédio de uma tradição secreta. Desse modo, paralelamente ao surgimento da questão da autenticidade da tradição apostólica escrita, levantou-se a da autenticidade da tradição apostólica oral. Em outras palavras, como se poderia ter certeza de que a pregação da Igreja correspondia à pregação dos apóstolos?

Começou-se por afirmar a existência da Tradição, ou seja, da transmissão da mensagem apostólica ao longo do tempo, passando-se a elaborar sua doutrina (cf. Ireneu, *A.H.*, III). O que autenticava e garantia essa tradição era a sucessão apostólica: uma única mensagem fora confiada aos apóstolos e se a transmitia na Igreja, de geração a geração, pelo ensinamento dos bispos e presbíteros. Podia-se ter certeza de que essa transmissão era exata, dada a verificação de que os bispos de todas as paróquias se mantiveram na ortodoxia. De início, o princípio da sucessão apostólica não passava de um princípio histórico, verificando-se a inexistência de heréticos nas listas episcopais com base na continuidade dessas listas, que remontavam aos apóstolos. Contudo, em vista da dificuldade de fazer o levantamento das listas episcopais de todas as Igrejas locais, um autor como Ireneu de Lyon julgou que seria suficiente estabelecer a sucessão da Igreja em Roma. Bastaria estar de acordo com o bispo de Roma para estar de acordo com a tradição dos apóstolos. Mais tarde, a sucessão apostólica transformar-se-ia em princípio teológico: mediante a sagração, o bispo recebe o *charisma veritatis*, isto é, o dom que lhe permitirá difundir um ensinamento conforme a pregação apostólica.

A formação do Novo Testamento igualmente corresponde à procura de uma tradição autêntica. Com efeito, sendo o Novo Testamento a tradição apostólica escrita por excelência, não poderia es-

tar em desacordo com a tradição oral; poderia e deveria, pelo contrário, servir-lhe de ponto de referência e de critério.

No final do século II, as duas normas doutrinais — Escritura e Tradição — não se afiguravam como independentes, como duas fontes distintas de revelação, mas como fontes conjugadas, que coincidiam inteiramente na transmissão de um mesmo testemunho, o testemunho apostólico. A Tradição apresentava a Escritura como norma da revelação, enquanto a Escritura demonstrava a veracidade da pregação tradicional. Só mais tarde emergiria a tensão entre as duas autoridades.

3) Desenvolvimento do símbolo batismal

Os cristãos encontravam numerosas ocasiões de confessar sua fé, mas o momento fundamental dessa confissão era o batismo. Aquele que se batizava devia responder a questões muito simples, consistindo a resposta em uma simples palavra: creio. Com a crise do século II, tais confissões de fé tornaram-se mais precisas, enriqueceram-se e desenvolveram-se em confronto com a heresia, à medida que se fixava a doutrina. Não obstante, continuaram múltiplas e bastante variáveis. Ao que parece, o que se desenvolveu foram as questões propostas a quem se batizava, segundo atesta a *Tradição Apostólica* de Hipólito, no começo do século III. Gradativamente, à interrogação batismal iria associar-se uma confissão de fé na primeira pessoa do singular. Desse modo, no início do século III, aparecia o "antigo símbolo romano", precursor do "Símbolo dos Apóstolos", formulado nos seguintes termos:

"Creio em Deus Pai todo-poderoso e no Cristo Jesus, seu único filho, nosso Senhor, que nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria; foi crucificado sob Pôncio Pilatos, e sepultado; ao terceiro dia ressuscitou de entre os mortos; está sentado à direita do Pai, de onde há de vir a julgar os vivos e os mortos; creio no Espírito Santo, na santa Igreja, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne".

A elaboração de tais fórmulas atendia à necessidade de se dispor de um resumo das afirmações fundamentais da fé, pensando-se que estava em consonância com o ensinamento dos apóstolos. Eis por que Ireneu vinculou suas fórmulas à tradição procedente dos apóstolos, e Hipólito consignou seu símbolo numa obra intitulada *A Tradição Apostólica*. No século IV surgiria a lenda da composição do símbolo pelos próprios apóstolos. Os símbolos desempenharam

papel importantíssimo no cristianismo antigo: considerados resumos da fé, serviram de base tanto ao ensino catequético quanto à elaboração teológica.

Munida de uma Escritura, que compreendia o Antigo e o Novo Testamentos, de uma doutrina da tradição garantida pela sucessão apostólica, e de fórmulas simbólicas, a Igreja achava-se em condições de, sobre tais fundamentos, edificar sua teologia.

b) A teologia

Ireneu, bispo de Lyon, foi dos primeiros e mais destacados representantes do impulso doutrinal que o cristianismo experimentou em decorrência da crise do século II. Nascido em Esmirna, entre 130 e 150, ali figurou como discípulo de Policarpo. Mais tarde, encontramo-lo sacerdote em Lyon, tornando-se bispo dessa cidade após a perseguição de 177. As agitações que os movimentos gnósticos provocavam em sua paróquia levaram-no a empenhar-se em sua refutação. Na obra *Adversus Haereses*, reuniu os materiais oriundos da tradição e com eles compôs ampla síntese que, pela primeira vez, proporcionava uma visão geral da doutrina cristã.

Em confronto com o dualismo gnóstico, Ireneu ressaltou a unidade, o que constitui seu tema fundamental: o único Deus realiza, através de seu único Filho, um único plano de salvação universal. Contestando o desmembramento da divindade processado pela gnose, afirmou e demonstrou, a partir das Escrituras, que existia um só e mesmo Deus. Às distinções gnósticas entre Demiurgo criador e Deus salvador, contrapôs a explicação de que o Deus do Antigo e do Novo Testamentos eram idênticos e, por isso, criação e redenção deveriam situar-se numa só e mesma perspectiva. Em oposição à gnose, que dividia o Cristo em celestial e terreno, defendeu a unidade do Cristo, Deus e homem ao mesmo tempo, e desdobrou esse tema no da unidade da fé e, por conseguinte, da Igreja, contrastando-a com a dispersão da gnose em múltiplos agrupamentos.

A este último tema, associou ainda um outro, o da economia, ou *dispositio*, do plano divino. Dada a existência de um só Deus e um só Cristo, não poderia haver mais que um plano divino para a salvação do mundo, uma única história da salvação, que se desenrolava desde a criação e, passando pela encarnação do Filho, prolongava-se até o Reino de Deus. A doutrina de Ireneu sobre a redenção integra essa visão de conjunto. Foi exposta sob a forma da

recapitulação: Cristo recapitula, ou seja, recomeça e completa a obra de Deus, principiada com Adão e interrompida pela queda. Adão era o fundador de uma humanidade corrompida pelo pecado e que se encaminha para a morte; Cristo era o chefe de uma nova humanidade, que caminha para a vida. Adão e Cristo correspondem-se, porém de forma antitética. Ireneu comprazia-se em procurar nas Escrituras os traços de união e oposição entre Adão e Cristo (Adão fora formado a partir de uma terra virgem, Cristo nascera de uma virgem; Adão desobedecera ao comer o fruto da árvore, Cristo obedecera na árvore da cruz). Assim, o plano único de Deus, iniciado pela criação e desordenado pelo pecado, prosseguiu e completou-se em Cristo, que fornece à humanidade novo ponto de partida e a conduz para Deus.

O esforço de Ireneu no sentido de integrar a revelação cristã numa perspectiva globalizante, além de permitir que se refutasse com sucesso o gnosticismo, preparou o caminho para o progresso ulterior da teologia cristã.

3. A teologia ocidental no final do século II e no III

A expansão do cristianismo na bacia do Mediterrâneo fez-se, naturalmente, com o emprego do grego para exprimir sua doutrina. Ireneu, apesar de viver na Gália, era portador da tradição oriental e escreveu em grego. Não obstante, à medida que o cristianismo se difundia e se instalava na parte ocidental do império, levava à formação de uma teologia ocidental, cada vez mais distinta da oriental: a primeira, de caráter mais jurídico, institucional e realista; a segunda, mais especulativa e mística.

a) Controvérsias doutrinais em Roma

Em Roma, no final do século II e até meados do III, o grego era a língua dos escritores cristãos e, sem dúvida, também de uma grande proporção dos fiéis. Embora não houvesse surgido nenhum teólogo de maior importância, com exceção de Hipólito, certo número de questões doutrinais esteve em pauta.

1) A primeira dessas questões, debatida no fim do século II, foi a *questão pascal*. As Igrejas da Ásia celebravam a festa da Páscoa em 14 de nisã, fosse qual fosse o dia da semana, ao passo que a Igreja

de Roma a celebrava no domingo seguinte a 14 de nisã. Essa diversidade de costumes criava dificuldades em Roma, onde havia grande número de fiéis originários da Ásia. O bispo de Esmirna, Policarpo, viajou a Roma com o fito de procurar uma solução, mas sua entrevista com Aniceto não deu resultado. Sob o sucessor de Aniceto, a querela agravou-se e Roma ameaçou romper a comunhão com o Oriente. Graças, porém, à intervenção de Ireneu, manteve-se a comunhão, a despeito da divergência de observâncias.

2) Como capital do império, Roma era o centro onde se encontravam todos os inovadores e discutiam-se os grandes problemas que começavam a agitar a cristandade. A questão das *relações entre Deus Pai e Jesus Cristo, seu Filho*, emergiu com particular acuidade. Como entender a existência de dois seres divinos distintos, quando a divindade era una por definição?

O *monarquianismo dinâmico*, pregado em Roma por Teodoto em finais do século II, oferecia ao problema uma resposta muito simples. Segundo ele, Jesus era meramente um homem sobre quem descera o Cristo no momento do batismo no Jordão. Teodoto foi excomungado, mas sua doutrina perdurou até cerca de 235. Tratava-se da retomada do adocianismo; porém, essa teologia entrava em contradição por demais flagrante com a tradição do cristianismo primitivo, que situava Jesus Cristo na esfera divina, para chegar a representar um perigo real para a Igreja.

Outra resposta à questão foi dada pelo *monarquianismo modalista*, doutrina cuja afirmação fundamental consistia no seguinte: o Filho não passa de outro nome do Pai, Pai e Filho são apenas dois modos de existência do mesmo ser, duas formas diferentes sob as quais se apresentava um Deus único. Os representantes dessa doutrina em Roma foram Praxéias, Noeto e principalmente Sabélio, de cujo nome derivou a designação sabelianismo, dada por vezes a essa doutrina.

A *teologia de Hipólito* situa-se entre essas duas respostas, caracterizando-se como uma tentativa de manter a multiplicidade das pessoas divinas sem atentar contra a unidade de Deus. Para tanto, retomou a doutrina do Logos, antes desenvolvida pelos Apologistas e por Ireneu: embora no princípio Deus estivesse sozinho, trazia em si o Logos, sua razão; no momento da criação, engendrara seu Logos, para que se tornasse o artífice dessa criação; mais tarde, o Logos encarnara-se, tornando-se realmente o Filho de Deus. Se o monarquianismo fora censurado por negar a multiplicidade das pessoas di-

vinas em benefício da unidade ou monarquia divina, Hipólito foi acusado de ensinar a existência de dois deuses (diteísmo), já que, visando defender a multiplicidade das pessoas, arriscava-se a negar a unidade divina. Além disso, deve-se assinalar o caráter claramente subordinacionista da doutrina de Hipólito, pois nela o Logos, não obstante participar da divindade, era de fato apenas uma divindade secundária e inferior.

Perante essas distintas correntes, a *atitude da hierarquia romana* foi de guardar prudência. O bispo Vítor excomungou os adocionistas, e Calisto terminou por excomungar Sabélio. Rejeitou-se a doutrina de Hipólito, na medida em que tendia ao diteísmo. A hierarquia condenava os excessos e desvios, sem no entanto propor-se a tradição de forma explícita.

A questão reacendeu-se em finais do século III. Em disputa com o sabelianismo, Dionísio, bispo de Alexandria, acentuou em demasia a distinção das pessoas e, por isso, foi acusado em Roma. O bispo de Roma, Dionísio (259-268), ao responder-lhe, expôs uma teologia intermediária, que tentava evitar os excessos tanto do modalismo quanto do diteísmo.

3) Determinadas *questões disciplinares* também foram debatidas em Roma nessa época. Em primeiro lugar, levantou-se a *questão penitencial*: até que ponto a Igreja teria o direito de perdoar os fiéis que, depois de batizados, cometiam pecados graves? Hipólito e Tertuliano acusaram de laxismo o bispo de Roma, Calisto, reprovando-o por conceder o perdão com demasiada facilidade. Parece, entretanto, que Calisto desenvolvera simplesmente uma teologia da penitência, pela qual a Igreja poderia continuar aberta e acolhedora em relação aos pecadores arrependidos.

O problema assumiu maior veemência em seguida à perseguição empreendida por Décio em 251, diante da necessidade de definir-se a atitude a ser tomada para com os pecadores que tinham renegado a fé ao se verem perseguidos. De modo geral, a posição da Igreja foi bastante flexível, permitindo aos renegados o retorno à comunhão, após um período de penitência mais ou menos longo. Essa atitude moderada foi, contudo, atacada em Roma por Novaciano, que, recusando o perdão aos *lapsi*, se afastou da Igreja por não lhe reconhecer o direito de antecipar-se ao julgamento divino.

Por fim, em meados do século III, as Igrejas de Roma e de Cartago travaram viva controvérsia em torno da questão do *batismo dos heréticos* que regressavam à Igreja. A Igreja de Cartago, de acordo

com seu bispo, Cipriano, julgava indispensável rebatizá-los, já que era nulo o batismo ministrado por heréticos, por não estarem com eles a verdadeira Igreja e o Espírito Santo. Segundo a Igreja de Roma, ao contrário, o batismo recebido nas comunidades heréticas possuía algum valor, sendo suficiente, para dotá-lo de plena eficácia, uma simples imposição das mãos no momento do regresso à Igreja, com o que se transmitia o dom do Espírito. A tese romana acabaria predominando e receberia mais tarde justificativa teológica, através da distinção entre validade e eficácia do batismo.

b) A teologia africana

1) A primeira teologia ocidental de expressão latina surgiu na África, precisamente em Cartago, na passagem do século II ao III. Foi obra de Tertuliano, que estabeleceu seu vocabulário e suas formulações iniciais, imprimindo-lhe também, graças ao vigor de sua pena e a seu temperamento entusiástico, traços marcantes em diversos domínios.

Tertuliano retomou, no *Apologeticum*, a tradição dos apologistas gregos, que advogavam a tolerância do cristianismo pelo império. A argumentação utilizada não era nova: argumentos jurídicos, descrição da vida dos cristãos, exposição da doutrina. A novidade estava em que o autor se exprimiu em latim, num estilo comparável ao dos letrados de sua época, conferindo à sua prosa um tom incisivo e vigoroso.

Defendeu o cristianismo também contra os inimigos internos, ou seja, os heréticos. Foi o primeiro a utilizar, no *De præscriptione hæreticorum*, o argumento de prescrição em sentido teológico: sendo a Escritura propriedade legítima da Igreja, os heréticos não tinham o direito de usá-la; daí, para eles, a prescrição.

Todavia, a contribuição de Tertuliano manifesta particular originalidade no domínio propriamente teológico, em especial nas questões trinitária e cristológica. Suas conclusões aproximam-se das que o Oriente estabeleceria nos concílios de Nicéia, em 325, e de Calcedônia, em 451. Cunhou e empregou pela primeira vez os termos *trinitas* e *persona*. Afirmou que a unidade de Deus é indivisível, embora distribuída em três pessoas numericamente distintas, formando uma trindade que em nada diminui a unidade; cada uma das pessoas dessa trindade é Deus, visto que da mesma substância. Cristo é Deus e Homem ao mesmo tempo, composto de duas substâncias

que não se misturam, mas se unem numa única pessoa sem que se confundam.

Tertuliano introduziu no pensamento cristão certas noções jurídicas, como as de mérito e satisfação, concernentes à doutrina da salvação. Agir bem faz-nos merecedores em relação a Deus; inversamente, agir mal nos torna devedores para com Deus, sendo necessário pagar a dívida.

Fundador da teologia latina, Tertuliano teve papel destacado, mas sua memória foi turvada pela adesão ao montanismo.

2) O segundo representante da teologia africana no século III é Cipriano, bispo de Cartago, acima de tudo homem da Igreja, um grande bispo preocupado com o estado de suas paróquias e com os problemas criados pelas perseguições. Ele próprio, aliás, morreu durante a perseguição de Valeriano. Do ponto de vista doutrinal, sua contribuição diz respeito à eclesiologia, especificamente à questão da unidade e do governo da Igreja.

A Igreja teria que ser una e indivisa: "Fora da Igreja não há salvação." Portanto, era necessário repelir a heresia, que esfarrapa a túnica de Cristo. Essa unidade estava simbolizada, no plano local, pela existência do bispo; Cristo, com efeito, alicerçara sua Igreja num único apóstolo (Mt 16,18). No âmbito geral da cristandade, a unidade manifestava-se pelo unânime acordo do episcopado, doutrina que abria caminho à convocação dos concílios ecumênicos. Quanto à primazia do sucessor de Pedro, Cipriano reconhecia ao bispo de Roma uma preeminência honorífica, mas se recusava a atribuir-lhe um primado de jurisdição.

4. A teologia oriental no século III e começo do século IV

Tal como o cristianismo ocidental, o cristianismo de língua grega recebeu considerável impulso doutrinal em fins do século II e no início do III.

a) A escola de Alexandria e Orígenes

Alexandria foi o principal centro desse florescimento teológico. Em fins do século II, Panteno ali dirigia a escola a que Clemente de Alexandria, seu sucessor, iria dar considerável projeção, graças a seus dons de apologista e moralista. Porém, o grande pensador da

escola alexandrina foi Orígenes, primeiro formulador de uma verdadeira síntese da doutrina cristã, cuja influência far-se-ia sentir durante séculos.

O traço mais característico de Orígenes era ser especialista no estudo da Bíblia. Sua vida foi consagrada à Escritura, ao empenho de explicá-la, tarefa a partir da qual foi elaborada sua teologia (*supra*, p. 126).

A filosofia desempenhou igualmente importante função em seu pensamento. Sem chegar a ser tão receptivo quanto Clemente, visto que só lhe atribuía um valor propedêutico, absorveu certamente a influência da ambiência filosófica, que orientou sua teologia de forma decisiva. Esse meio filosófico identificava-se com o médio platonismo, escola de transição entre o platonismo e o neoplatonismo, e dele provieram algumas de suas doutrinas, notadamente as de Deus, da alma, etc.

A doutrina de Orígenes que revela maior originalidade é a cosmologia. Ao lado de Deus, admitia a existência de um mundo eterno constituído por almas ou essências lógicas, que, antes de mais nada, seriam livres e, portanto, sujeitas à mutação. Devido ao mau emprego dado pelas essências à liberdade, teria ocorrido a queda. De acordo com a gravidade da falta cometida, elas estariam divididas em três categorias: anjos, homens e demônios. O corpo fora recebido pelas almas após a queda e, conquanto não se pudesse qualificá-lo como mau, não deixava de apresentar-se como conseqüência do pecado.

Entre Deus e as essências lógicas situava-se o Logos, espécie de intermediário que, evitando o contato direto de Deus com as criaturas, permitia, entretanto, a passagem do simples ao múltiplo. O Logos não era Deus na plena acepção, era apenas divino, isto é, Deus por participação. Decorre daí o caráter relativamente subordinacionista da doutrina de Orígenes sobre o Logos.

A fim de salvar os homens, esse Logos encarnara-se, e para tanto revestira-se de um corpo e tomara, como alma, uma essência lógica sem pecado. Mediante sua encarnação, trouxera a plena revelação aos homens, que seriam progressivamente educados por ele, para chegar a Deus. Pela morte na cruz, Cristo oferecera-se em sacrifício propiciatório pelos pecados dos homens e alcançara a vitória sobre as potências demoníacas, que conservavam os homens cativos.

O objetivo final da obra do Logos é o retorno de todas as coisas ao estado primitivo (apocatástase). A educação progressiva propiciada pelo Logos reconduzirá as almas ao uso correto de sua liber-

dade, com o que voltarão a Deus. Tal caminho cumprir-se-á por várias e sucessivas etapas, culminando em uma situação na qual todas as essências lógicas de novo se acharão junto a Deus, inclusive os demônios e o diabo. Na opinião de Orígenes, semelhante ciclo de queda e redenção não voltará a produzir-se, de vez que as essências lógicas se irão estabilizar no amor de Deus. É esse o termo da visão de Orígenes, que tentava conciliar o amor de Deus e a liberdade das criaturas.

Orígenes exerceria considerável influência, sobretudo no domínio da exegese e da doutrina do Logos. Além de Alexandria, onde os bispos Dionísio e Pedro apareceriam como continuadores de sua obra, essa influência atuaria na Ásia Menor, Síria e Palestina, particularmente em Cesaréia, onde Orígenes passara a parte final de sua vida, a partir de 232. A maioria dos teólogos dos séculos III e IV seriam ou discípulos de Orígenes, como Gregório o Taumaturgo, ou tributários de seu pensamento, como os capadócios.

b) A escola de Antioquia

Contudo, a teologia de Orígenes não teve somente seguidores, pois também suscitou reações. Assim, no princípio do século IV, cerca de 312, Luciano de Antioquia fundou nessa cidade uma escola cuja finalidade era impedir os excessos da exegese de Orígenes. Reprovou-se a este a utilização exagerada da alegoria, de um modo que invalidava a Bíblia enquanto documento histórico. Pretendia-se uma exegese mais presa ao texto, que respeitasse melhor o seu sentido histórico, e mais prudente e matizada quanto à procura dos tipos de Cristo. Foi dessa escola, cujo apogeu situou-se em finais do século IV, que Ário saiu.

A despeito de tais reações, verifique-se que o origenismo persistiu como base doutrinal da teologia oriental por todo o século IV. Podia-se aceitá-la ou combatê-la, mas era impossível prescindir dela.

5. A crise ariana e o concílio de Nicéia

Um dos graves problemas enfrentados de início pelo pensamento cristão foi o das relações entre Deus Pai e Jesus Cristo, seu Filho, ou, em outras palavras, o problema da multiplicidade das pessoas divinas segundo uma concepção monoteísta da divindade. Tal pro-

blema recebera esboços de solução. No Oriente, porém, não fora esclarecido de forma satisfatória. Em inícios do século IV, Ário propôs uma solução brutal, que provocou séria crise.

a) Surgimento do arianismo

Por volta de 318-320, irrompeu um conflito em Alexandria, entre o bispo Alexandre e um de seus sacerdotes, Ário, a respeito da natureza do Filho. Cerca de 320-321, Ário e seus adeptos foram excomungados por uma assembléia eclesiástica. Expulso de Alexandria, encetou vasta campanha com o objetivo de difundir suas idéias entre os bispos das principais cidades, como Cesaréia e Nicomédia, e entre os fiéis. Em seguida, intentou regressar a Alexandria. Constantino, no entanto, tendo acabado de derrotar Licínio, pretendia restabelecer a paz também na Igreja, e enviou Óssio de Córdoba a Alexandria, em missão conciliatória. Com o malogro dessa missão, Constantino decidiu convocar um grande concílio, que deveria regulamentar de uma vez por todas as questões levantadas por Ário.

b) A doutrina de Ário

O arianismo partiu da reflexão sobre Deus. Sendo este único e incriado, tudo o que estivesse fora dele pertenceria à ordem da criação. Assim, o Logos de Deus não poderia ser mais que uma criatura. Enquanto a ortodoxia distinguia entre criação e geração, de modo que o Logos engendrado podia pertencer à ordem divina sem fazer parte da criação, Ário negava tal distinção e afirmava não haver meio termo entre o incriado e o criado. O Logos, por conseguinte, era uma criatura; assim, tempo houvera em que não existia e em que Deus não era Pai. Torna-se evidente que o Logos não podia ser considerado da mesma substância que o Pai, nem participar da divindade; não passava de uma criatura, inteiramente distinta de Deus e sujeita a mudança, que Deus adotara como Filho porque previra seus méritos.

Embora não rejeitasse a Trindade, Ário atribuía-lhe um significado particular. Segundo ele, a mônada divina, sozinha e fechada em si mesma, criara o Logos, criatura perfeita, mas que estava bem abaixo daquela; por sua vez, o Logos-Filho criara outra criatura perfeita, o Espírito Santo. Admitia, desse modo, a existência da Trindade, porém composta de pessoas diferentes quanto à natureza e à substância, e em cujo interior estabeleciam-se nexos de criação.

Na perspectiva dessa doutrina, se o Filho não é Deus, sua encarnação e redenção passam a ter um valor bem mais restrito. Cristo nada mais é que um ser perfeito, que se propõe como exemplo.

Antecedentes de tal concepção podem ser identificados em determinadas afirmações de Orígenes, que atribuíam ao Filho uma divindade apenas secundária. Por essa razão, muitos bispos formados em sua escola revelaram-se-lhe favoráveis, mesmo que se abstivessem de adotar conclusões radicais de Ário. A doutrina tinha, ademais, antecedentes no racionalismo de Luciano de Antioquia. Não obstante, melindrava a sensibilidade da maioria dos cristãos, para quem Cristo era Deus, fato esse que explica a amplitude assumida pela crise junto à opinião pública.

c) O concílio de Nicéia

O concílio convocado por Constantino reuniu-se em Nicéia, em 325, e contou, a acreditarmos na tradição, com 318 bispos procedentes de todas as províncias do império, embora na maioria orientais. O próprio imperador assumiu a direção dos trabalhos. Não houve grande dificuldade em se conseguir a rejeição do arianismo, de vez que este era demasiado chocante para ser aceito. Muito mais difícil foi, no entanto, obter o consenso em torno da fórmula que deveria definir positivamente a doutrina cristã. O concílio adotou como base um símbolo oriental, talvez o de Cesaréia, modificando-o em um sentido antiariano. Constantino insistiu em que se introduzisse no texto o termo *homoúsios*, decerto proposto pelos ocidentais, que deveria indicar ser o Filho da mesma substância divina que o Pai, participando plenamente da divindade, tal como este. Depois de muita discussão, foi possível adotar um símbolo cuja principal virtude era a rejeição do arianismo, formalmente anatematizado. Os dois bispos que se negaram a firmá-lo foram condenados ao exílio.

O símbolo exprimia-se nos termos seguintes:

"Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador das coisas visíveis e invisíveis, e em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, único engendrado do Pai, ou seja, da substância do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, engendrado e não criado, da mesma substância do Pai, que tudo criou no céu e na terra, que por nós e pela nossa salvação desceu do céu, encarnou-se e fez-se homem, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, subiu ao céu e virá julgar os vivos e os mortos. E creio no Espírito Santo.

"Aqueles que afirmam 'houve um tempo em que ele não existia' e 'ele não existia antes de ter sido engendrado', 'foi criado do nada', ou que sustentam ser ele de outra hipóstase ou de uma substância diferente (do Pai), ou que o Filho de Deus foi criado, que não é imutável, mas sujeito a transformação, recebem o anátema da Igreja católica."

Contrariamente ao que esperava o imperador, esse texto não encerrou as discussões que, poucos anos depois, reacenderam com todo vigor. Na realidade, era demasiado polêmico, permitia a manutenção de diversos equívocos e, acima de tudo, fora adotado em conseqüência das pressões do imperador e sob a ameaça do exílio. Mais tarde, entretanto, ao findar o século IV, obteria a unânime aceitação da cristandade, tornando-se um dos grandes textos dogmáticos da Igreja antiga relativos à divindade do Filho e à Trindade.

CAPÍTULO VII

As instituições eclesiásticas

As estruturas fundamentais da organização eclesiástica constituíram-se e fixaram-se gradativamente, ao mesmo tempo em que, como reação à crise provocada pelo gnosticismo, se definiam as posições doutrinais da Igreja. Desde o término do século II, já se haviam determinado os fundamentos da autoridade no antigo catolicismo: cânon das Escrituras, símbolos de fé e ministério. Para todos três pretendia-se uma origem apostólica: o Novo Testamento reunia os escritos dos apóstolos, os símbolos expressavam sua fé, e o ministério fora instituído por eles.

1. A comunidade primitiva

A comunidade jerosolimita já se revelava solidamente estruturada. Gravitava em torno dos Doze escolhidos por Jesus, os quais, de acordo com os Evangelhos, denominamos apóstolos. Note-se, porém, que o título de apóstolo, na primitiva acepção, registrada por são Paulo, tinha sentido mais amplo. Paulo reivindicou-o com insistência; aplicou-o também, como veremos, a uma categoria particular de fiéis em suas próprias comunidades, assim como, no interior da comunidade primitiva, a Tiago, irmão do Senhor, que diversamente de seu homônimo Tiago, irmão de João, não era um dos Doze. Interpretava o termo no sentido etimológico, isto é, de enviado *(apóstolos)*; apóstolos eram os que, como ele, haviam sido encarregados pelo Cristo de difundir o Evangelho, dentro ou fora de Israel.

Referindo-se aos Doze como os Apóstolos por excelência, os Evangelhos convertem-nos, mediante certa simplificação, em iniciadores da missão cristã e, ao mesmo tempo, em chefes da Igreja universal (Mc 16,15s; Mt 28,16s). Na verdade, de início eles não foram mais que os chefes sedentários da Igreja-mãe, e alguns, sem dúvida, nunca passaram disso.

À frente da Igreja jerosolimita e do grupo apostólico distinguia-se um triunvirato constituído por Pedro, João e Tiago, chamado o Justo, cuja autoridade parece ter-se imposto inclusive aos cristãos da gentilidade (Gl 2,9). João, ao que tudo indica, encontrava-se em posição subalterna ante os outros dois. Pedro foi, a princípio, porta-voz dos Doze e chefe da comunidade; em seguida, o papel coube a Tiago, aureolado pelo prestígio advindo de sua condição de irmão do Senhor. Junto aos Doze, os Atos assinalam os anciãos *(presbýteroi*: Atos 11,30; 14,4; 15,2). O título e a função provinham do judaísmo, que contava com anciãos no Sinédrio e à frente das sinagogas, mas na Igreja jerosolimita a natureza de suas funções não aparece claramente, podendo-se conjeturar que fossem essencialmente administrativas.

Os Atos também mencionam o colégio dos Sete, emanação do grupo dos helenistas. Da passagem que lhes diz respeito (Atos 6), mais ou menos duvidosa, infere-se que desempenhavam funções de ordem essencialmente material: "servir às mesas", de modo a permitir aos apóstolos se entregarem por completo à pregação. Na realidade, entretanto, eles não se limitaram a isso: Estêvão pregou uma mensagem que o levou ao martírio, e seus discípulos deram início à missão. Pode-se supor que os Sete estivessem, em relação aos "helenistas", em situação análoga à dos Doze em relação aos "hebreus"; em outras palavras, que fossem os chefes do grupo. Conquanto, em princípio, estivessem encarregados de servir *(diakonein)* às mesas, os Atos não os designam pelo nome de diáconos *(diákonoi)*. É discutível que tenham representado a forma primitiva do diaconato, existente mais tarde na Igreja.

2. As comunidade paulinas

Em contraste com Jerusalém, onde os Doze concentravam em suas mãos, pelo menos em princípio, o essencial das funções espirituais, nas comunidades paulinas vigorava uma diferenciação especializada. A autoridade era de ordem carismática, pois a qualificação

para o exercício dos ministérios eclesiásticos provinha da graça celeste, do chamamento do Espírito, e os ministérios eram tão variáveis como as próprias formas de efusão espiritual. Contudo, acima da instável diversidade dos carismas — dom de cura ou de milagres, glossolalia, etc. —, Paulo tratou de conferir destaque à tríade das funções principais: as de apóstolo, profeta e *didáskalos* (1Cor 12,28). Profeta era aquele que, sob a inspiração do Espírito, se exprimia de forma diretamente inteligível, no que se distinguia do que manifestava a glossolalia. O *didáskalos* ou doutor, espécie de rabino cristão, incumbia-se das funções do ensino. Ambos, ao que tudo indica, estavam vinculados a uma comunidade determinada. O apóstolo era o arauto do evangelho, o porta-voz de Cristo, e sua função parecia abranger as duas outras, com maior amplitude, pois se estendia a todo o campo missionário. Acima dos apóstolos anônimos das Igrejas paulinas, o próprio Paulo exercia um primado apostólico efetivo, desempenhando, em relação a suas comunidades, o mesmo papel que os Doze ou Tiago representavam na Palestina e com ele disputavam nas outras regiões.

3. Os ministérios institucionais

Os anciãos ou presbíteros, mencionados pelos Atos a propósito da Igreja de Jerusalém, também aparecem em conexão com as demais comunidades. Paulo, por sua vez, refere-se a *epíscopoi* ou vigilantes e a diáconos (Fl 1,1). Essas funções, no início essencialmente administrativas e cujo acesso dependia, sem dúvida, da escolha da comunidade, e não de um apelo celeste, mais tarde teriam sua importância acrescida. Mediante uma transferência já esboçada nas chamadas epístolas pastorais, deuteropaulinas, desapareceriam os ministérios carismáticos, concentrando-se suas atribuições nos ministérios institucionais, cujos titulares achar-se-iam habilitados a transmitir aos sucessores o carisma que haviam adquirido. Constituiu-se, assim, o sistema hierarquizado do catolicismo.

Tal sistema baseou-se na ordenação, prefigurada desde a época apostólica no rito da imposição das mãos. Através da ordenação, transmitia-se a autoridade requerida pelo exercício do ministério. O confronto entre os dados fornecidos pelo diferentes Padres apostó-

* Dom sobrenatural de falar línguas desconhecidas. (Sup.)

licos (I Clemente, Hermas, *Didakhé*, Policarpo) revela a existência de duas categorias de ministros. Uns, invariavelmente denominados diáconos, parecem ter ficado adstritos à vida material das comunidades e às obras de assistência. Os outros, incumbidos das funções espirituais e litúrgicas, eram chamados quer de presbíteros, quer de bispos: os dois termos dão a impressão de ter sido, no início, sinônimos usados alternativamente. Parece também que as funções eram colegiadas, pois em cada comunidade havia diversos presbíteros-bispos.

4. O episcopado monárquico

Mais tarde, entretanto, esse ministério cindiu-se em dois. A divisão aparece pela primeira vez, com toda clareza, nas epístolas de Inácio de Antioquia, que se referem à existência, em cada comunidade importante, de um grupo de presbíteros e um grupo de diáconos, ambos dirigidos por um só bispo. Identificamos aqui o ponto de partida do chamado episcopado monárquico, que, das regiões da Síria e da Ásia Menor, onde inicialmente é atestado, aos poucos se irradiou para toda a cristandade.

Inácio desenvolveu uma doutrina completa do episcopado. Ante os fiéis, o bispo colocava-se como representante de Cristo, como guardião e penhor da ortodoxia; estar unido ao bispo equivalia a estar unido a Cristo na verdadeira fé. Presbíteros e diáconos participavam da autoridade do bispo, que, de início, como depositário exclusivo da plenitude dos poderes sacerdotais, parece ter sido o único habilitado a celebrar a eucaristia. Depois, com a multiplicação das comunidades, parte das atribuições dos bispos transferiu-se aos presbíteros, mediante um processo cujos pormenores nem sempre se observam com clareza. Ao término dessa evolução, a presença do bispo restringia-se aos centros mais importantes, ao invés de à direção de cada comunidade local.

5. O sacerdócio cristão

Nas línguas modernas, o termo derivado de *presbýteros* (fr. *prêtre*, ing. *priest*, al. *Priester*) acabou por designar funções sacerdotais, inclusive em contextos distintos ao do cristianismo. Esse significado não é, porém, o etimológico. Deve-se lembrar que o termo grego *(hiereus)* ou latino *(sacerdos)* para sacerdote só foram intro-

duzidos no vocabulário eclesiástico no começo do século III, aplicando-se primeiramente ao bispo, depois ao presbítero. Sua adoção pela Igreja serve para ilustrar uma interessante evolução do pensamento cristão. Tanto entre os judeus quanto entre os pagãos, o "sacerdote" era, antes de tudo, um oficiante dos sacrifícios. Ora, o único sacrifício reconhecido pela cristandade primitiva era o da cruz. A epístola aos Hebreus apresenta Cristo, que se imolara a si próprio, como o único verdadeiro sacerdote *(hiereus)*, e embora a primeira epístola de Pedro mencione a palavra sacerdócio, indica com ela o conjunto dos fiéis, instados a oferecer a Deus sacrifícios "espirituais", ou seja, orações (2,5). Assim, a adoção do termo *hiereus* ou *sacerdos*, no sentido especificamente pagão ou judaico, resultou do fato de se passar a conceber a eucaristia como o sacrifício da Nova Aliança, que só o bispo ou o *presbýteros* estavam qualificados para celebrar.

6. A sucessão apostólica

Policarpo já havia considerado os bispos e diáconos como sucessores, em linha direta, dos apóstolos. Tal concepção foi desenvolvida por santo Ireneu, no contexto da controvérsia com os gnósticos. De acordo com ela, o primeiro bispo (em sentido cronológico) de cada comunidade da época apostólica fora designado e ordenado por um apóstolo, cuja autoridade, por intermédio da imposição das mãos, transmitira-se a todos os seus sucessores. A essa continuidade ininterrupta correspondia uma fidelidade perfeita à fé que os apóstolos pregaram, transmitida pelos bispos de geração a geração. A "sucessão apostólica" constituía, portanto, um penhor da ortodoxia doutrinal. De fato, uma Igreja capaz de legitimamente prevalecer-se dos apóstolos, através de seus bispos, jamais poderia ter sido corrompida pela heresia.

Nem todas as sés episcopais tinham, porém, o mesmo renome ou idêntica autoridade. Algumas, estabelecidas em metrópoles regionais de particular importância, gozavam, em relação aos outros bispados de sua província — e, por vezes, das províncias limítrofes —, de uma precedência amiúde comparável à da Igreja-mãe perante as Igrejas que fundara. Encontra-se aí a origem do título de metropolita e da organização em províncias eclesiásticas, muito freqüentemente copiada das províncias do império. Mesmo antes da paz da Igreja, havia sés, como Alexandria e Antioquia, que se destacavam no con-

junto das sés metropolitanas. Mais tarde, ser-lhes-ia outorgado o título de patriarcado, o mesmo da nova capital, Constantinopla.

7. A primazia romana

Contudo, o supremo posto na hierarquia eclesiástica seria reivindicado pelo bispo de Roma, não apenas em função da qualidade de bispo da capital tradicional, mas ainda — e sobretudo — porque sua Igreja se cria fundada pelos apóstolos Pedro e Paulo, o que lhe permitia considerar-se o sucessor do príncipe dos apóstolos, a "pedra" sobre a qual o Cristo erguera sua Igreja (Mt 16,18). Desse modo, a preeminência de Pedro no colégio apostólico iria perpetuar-se, na pessoa de seu sucessor romano, em relação à totalidade do episcopado. Desde os textos de Clemente Romano e Inácio de Antioquia, em seguida nos de Ireneu e Hegesipo, comprova-se o prestígio que desfrutava a comunidade romana, em virtude de suas origens apostólicas. À medida que se precisou a noção de sucessão apostólica, paralelamente ao aumento da importância da função episcopal, esse prestígio romano reverteria em benefício da pessoa de seu bispo. Reiteradas vezes, no decorrer dos conflitos disciplinares e de doutrina irrompidos no fim do século II e durante o III, alguns bispos de Roma, em particular Vítor (189-198) e Estêvão (254-257), arrogaram-se uma autoridade de árbitro que, reconhecida por significativa parcela da cristandade ocidental, abriu caminho à primazia pontifícia. Não obstante, o papado, tal como o conhecemos, só iria configurar-se bem mais tarde. O bispo de Roma teve papel insignificante no desenrolar da querela do arianismo e no concílio de Nicéia. Ao longo de todo o período aqui considerado, tanto no que se refere à estrutura concreta quanto à justificativa teórica proposta para esta (em são Cipriano, por exemplo), a Igreja teve caráter episcopal e não papal. E quando se esboçou, acima da autoridade dos bispos, uma autoridade mais ampla, foram os sínodos — provinciais, regionais ou, no caso de Nicéia, ecumênico — que surgiram como os detentores de um magistério indiviso.

CAPÍTULO VIII

O culto e a vida religiosa

1. Origens do culto cristão

Desde as suas origens mais remotas, a Igreja nascente se nos apresenta como um agrupamento cultual, a princípio no interior do judaísmo e, em seguida, cada vez mais, autônomo com referência à religião-mãe. A prece em comum ocupava, desde a época apostólica, um lugar essencial na vida dos primeiros cristãos. Assíduos ao Templo, os fiéis de Jerusalém realizavam ainda reuniões a domicílio (Atos 2,46), constituíam a forma ordinária e única de exercício do culto nas Igrejas da missão. Os judeus-cristãos, tanto em Jerusalém quanto alhures, continuaram a observar o sábado e o ciclo de festas da Sinagoga, com seus preceitos rituais. Apesar de não tão forte, a marca dos costumes judaicos também se fazia presente entre os gentios. Foi a partir do calendário judaico que gradualmente se formou, por transposição, o calendário cristão: a paixão de Cristo comemora-se por ocasião da Páscoa; a descida do Espírito, no Pentecostes. Só à custa de acirradas discussões e enfrentando fortes resistências, a Igreja conseguiu, pouco a pouco, emancipar-se das normas judaicas, a fim de fixar as datas de suas festas, em particular a data da Páscoa (quarela do quartodecimanos). Em determinadas regiões, o repouso sabático foi observado até uma data bastante tardia.

Não demorou muito, entretanto, para que o centro de gravidade hebdomadário da vida cultual se deslocasse do sábado para o domingo, o "dia do Senhor", no qual, a cada semana, se comemorava

a Ressurreição. Certas Igrejas, a despeito de uma organização precária e, às vezes, da feição anárquica — entrevistas nas exortações de algumas epístolas paulinas —, em que a livre inspiração do Espírito se opunha à fixação de esquemas litúrgicos demasiado rigorosos, provavelmente adotaram e adaptaram os elementos fundamentais do culto sinagogal: oração, leitura e interpretação de textos bíblicos, pregação, canto dos Salmos. Aos poucos, porém, desenvolveu-se uma liturgia especificamente cristã, da qual algumas amostras talvez possam ser encontradas nos cânticos que o Evangelho de Lucas põe na boca de diversos personagens evangélicos (1,46-55, 68-79; 2,29-37), ao lado do "Pai Nosso", ensinado por Jesus a seus discípulos, e que perdurou, ao longo dos séculos, como a prece cristã por excelência. Tornou-se hábito comentar, ao lado dos escritos canônicos da Bíblia judaica, as palavras de Jesus, seus milagres, sua Paixão. Cristo ocupou, desde o início, o centro do culto cristão, fosse renovando o sentido dos velhos ritos, fosse dando origem a novos.

2. O batismo

Somente os fiéis batizados eram membros da Igreja. Embora nada autorize a suposição de que o próprio Jesus tivesse ministrado o batismo, este sempre foi, sem dúvida, o rito de ingresso na comunidade cristã. Seus antecedentes judaicos podem ser buscados tanto no batismo dos prosélitos, que normalmente acompanhava a circuncisão, quanto — e sobretudo — em João Batista, que pregava "o batismo de arrependimento para remissão dos pecados" (Marcos 1,4) e o ministrou a Jesus. Selo da fé, o batismo cristão é também o signo do arrependimento, e até mesmo o veículo do perdão divino.

Segundo são Paulo, responsável pela primeira teologia do batismo, este reproduzia simbolicamente, na pessoa do fiel, a morte e a ressurreição de Cristo (Rm 6,2s; Cl 2,12). O ato, porém, não se reduz a um símbolo, visto que o fiel, batizado "em Cristo" (Gl 3,27; Rm 6,3), através de uma assimilação mística associa-se de maneira muito real à ação salvadora de Cristo: tendo-se "revestido de Cristo", transforma-se em uma nova criatura (Gl 3,27; 2 Cor 5,17). Já na comunidade jerosolimita, o batismo, ao que parece, era ministrado em nome de Cristo. Posteriormente essa fórmula seria substituída por outra, trinitária, atestada pela primeira vez no final, decerto inautêntico, do Evangelho de Mateus (28,19).

De início, para ser batizado, bastava o arrependimento e a fé em Jesus Messias (Atos 2,38-41), mas pouco depois o batismo passou a ser precedido por um período de instrução, já testemunhado na *Didakhé* (começo do século II). A finalidade dessa catequese era ensinar aos futuros batizados, os catecúmenos, os elementos essenciais da fé cristã, tal como os expressavam as confissões de fé, em particular o chamado Símbolo dos Apóstolos. Concomitantemente, procurava-se também aferir os méritos morais do candidato, pelo qual se responsabilizava um membro da Igreja, desde o início da instrução. Isso implica que o batismo era ministrado a adultos, o que, de fato, ocorria na maior parte dos casos, numa época em que a Igreja se expandia mais pelas conversões do que pelos nascimentos. No entanto, o batismo de crianças parece ter sido uma prática bem antiga entre as famílias cristãs, que se inspiravam no modelo da circuncisão judaica.

A *Tradição Apostólica* de Hipólito, documento romano do começo do século III, prevê um período probatório de três anos, suscetível de redução em certos casos. Sabe-se, por outro lado, que os catecúmenos muitas vezes tendiam a protelar o momento do batismo — o imperador Constantino só o recebeu no leito de morte —, dado o seu efeito de anular todos os pecados anteriores, ao passo que o perdão dos pecados cometidos após o batismo demandava severas penitências.

Os candidatos ao batismo tinham a obrigação de participar do culto dominical, porém se retiravam ao findar a primeira parte — denominada, por isso, missa dos catecúmenos e composta essencialmente de orações, leituras bíblicas e do sermão —, antes de ter início a celebração da eucaristia, chamada missa dos fiéis.

Pequenas diferenças na liturgia batismal certamente persistiram, de uma província a outra, durante muito tempo. Em linha gerais, contudo, a liturgia foi a mesma em toda a parte. Amiúde celebrava-se o batismo coletivo, em geral por ocasião da Páscoa, visto que, por seu intermédio, o fiel devia participar da ressurreição de Cristo. Precedia-o um período de várias semanas de instrução intensiva, associada a orações, jejuns e penitências, que culminava com a vigília pascal. O rito, acompanhado de exorcismos, era ministrado pelo bispo, cabendo ao candidato recitar o símbolo da fé ou responder por um "sim" aos quesitos propostos pelo bispo, que reproduziam os artigos desse símbolo: "Crês em Deus Pai todo-poderoso?... Em Jesus Cristo?... No Espírito Santo?..." O batismo em si consistia em uma tripla imersão na pia batismal ou uma tripla aspersão de água sobre

a fronte. Geralmente o batistério era adjacente à igreja catedral, pelo menos a partir do triunfo da Igreja.

O ato completava-se pela imposição das mãos e uma unção com azeite, que conferiam o dom do Espírito Santo. Esses ritos, denominados *confirmatio,* foram mais tarde dissociados do batismo pela Igreja Latina, transformando-se em um sacramento distinto, enquanto a ortodoxia oriental manteve sempre o vínculo primitivo entre o "crisma" e o batismo.

3. A eucaristia

Imediatamente depois do batismo, os neófitos eram admitidos a participar pela primeira vez do rito central da Igreja cristã, a ceia ou eucaristia. Na origem desse sacramento, há igualmente um rito judaico, o da bênção pronunciada sobre o pão e a taça de vinho, elemento da liturgia doméstica que parece ter sido praticada com predileção por Jesus junto a seus discípulos. Durante a última ceia, ele o relacionou, de forma misteriosa, com sua morte iminente, convertendo o pão partido em símbolo do seu corpo, prestes a ser entregue e crucificado. O Evangelho de Lucas é o único dos três sinópticos a mencionar, no relato da ceia (22,19), a ordem dada por Jesus a seus discípulos de reproduzir o rito "em memória de mim", ordem mencionada também por são Paulo (1Cor 11,24).

O "partir o pão", na expressão dos atos, ou "refeição do Senhor", como lhe chama Paulo, já na comunidade jerosolimita convertera-se no centro da prática cultual dos primeiros cristãos. Foi pelo partir o pão que os discípulos de Emaús reconheceram o Mestre (Lc 24,30-31). Sempre que repetiam o gesto familiar, os fiéis sentiam com particular intensidade a presença invisível de Cristo; recordava-lhes a última ceia, assim como todas as refeições tomadas com Jesus, mas era, além disso, uma antecipação do banquete messiânico, no qual os eleitos participariam, junto a ele, da felicidade do Reino. Anunciava o retorno de Cristo, que se pensava estar bem próximo: "*Marana tha,* vem, Senhor" (1Cor 16,22; cf. Ap 22,20).

Tal como em relação ao batismo, Paulo foi o primeiro a formular uma teologia eucarística. O gesto do Mestre na última ceia, posto em relação com sua morte iminente, era uma espécie de antecipação do sacrifício redentor. Sua morte, exatamente como fora anunciada pelo sacrifício do cordeiro pascal, era assim representada ao mesmo tempo como imagem da ceia e do Calvário: "Cristo, nossa

Páscoa, foi imolado" (1Cor 5,7). Contudo, o elemento de expectativa escatológica não estava menos presente nesse memorial: "Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes do cálice, anunciareis a morte do Senhor, até que ele venha" (1Cor 11,26). Vista como signo, a eucaristia o era igualmente como instrumento de uma união mística, tanto entre fiéis quanto entre estes e Cristo; daí o nome de comunhão, posteriormente dado ao sacramento. Esta comunhão reforçando os efeitos do batismo, promovia a integração do fiel na Igreja, corpo de Cristo (1Cor 10,16-17). Consumir as espécies eucarísticas significava assimilar a substância espiritual do Cristo glorificado (1Cor 11,27-29).

4. Do ágape à missa

A exposição de Paulo deixa claro que, em sua época, a Ceia do Senhor se celebra — certamente no domingo — por ocasião de um repasto comunitário, do qual representava o elemento propriamente sagrado. O próprio Paulo já demonstrava, porém, o desejo de dissociar as duas cerimônias, em razão dos excessos que por vezes ocorriam nessas reuniões (1Cor 11,21-22.34). Parece ter sido no transcurso do século II que se deu a cisão entre o ágape (amor fraternal e, por extensão, refeição em que este se exprime) e a eucaristia (ação de graças), passando este termo, cada vez mais, a designar o rito da ceia. À medida que se elevaram os efetivos das Igrejas, dificultando a prática da refeição comunitária, processou-se sua transformação em repasto de caridade, oferecido aos pobres, até desaparecer por completo. Enquanto isso, a ceia-eucaristia passava a assumir formas mais fixas, das quais derivaram a missa das diferentes liturgias católicas, ocidentais ou orientais, e o serviço da comunhão de, pelo menos, algumas Igrejas oriundas da Reforma.

É possível acompanhar as linhas gerais dessa evolução pelas indicações encontradas nos autores eclesiásticos e nos textos propriamente litúrgicos, como a *Didakhé* (começo do século II), a primeira *Apologia* de Justino Mártir, 65-67 (cerca de 150), a *Tradição Apostólica* de Hipólito (princípio do século III) e a *Didaskalía* (meados do século III). Dissociada do ágape, a eucaristia, em troca, ligou-se organicamente ao serviço de tipo sinagogal acima mencionado, figurando entre os elementos essenciais de sua primeira parte (missa dos catecúmenos). O termo eucaristia, aplicado ao ato litúrgico em si e ao sacramento celebrado durante esse ato, designa a grande oração de ação de graças que ocupava lugar central nas diversas litur-

gias antigas. A despeito de uma relativa unidade no tocante aos traços fundamentais, nunca chegou a uniformizar-se integralmente a estrutura da liturgia eucarística na Igreja antiga. Todavia, as diferenças entre as diversas Igrejas locais, por certo consideráveis a princípio, progressivamente se foram reduzindo, de modo que a variedade inicial deu lugar a um número limitado de tipos litúrgicos, correspondentes às várias províncias eclesiásticas. No Ocidente, foi muito tempo depois de encerrado o período antigo, que a missa romana eliminou quase por completo as liturgias locais, ao passo que no Oriente, não obstante o prestígio de Constantinopla, até hoje persiste uma certa variedade, em conseqüência de divisões e oposições ao mesmo tempo nacionais e doutrinárias.

5. Sacramento e sacrifício

A celebração da eucaristia foi, desde o século II, formulada em termos de sacrifício. A palavra aplicou-se metaforicamente quer à própria comunidade dos fiéis, que se oferecia a Deus, quer às orações, em particular à grande oração eucarística. Aplicou-se também aos elementos — pão e vinho — que compunham a oblação ao Pai e que, consagrados pelas palavras do oficiante e pela descida do Espírito Santo, se convertiam em alimento sacrifical para os fiéis. A conexão com a morte do Cristo, salientada por Paulo, e o paralelo estabelecido entre a ceia e as refeições sacrificiais judaicas e pagãs contribuíram para que a noção de eucaristia-sacrifício se tornasse cada vez mais precisa, culminando na concepção católica da missa: repetição incruenta do sacrifício do Calvário, em que o próprio Cristo, e não mais simplesmente os elementos pão e vinho, de novo é oferecido. A mesa da refeição sagrada converteu-se, assim, em autêntico altar, sobre o qual o sacerdote consuma o sacrifício da nova Aliança. Embora essa evolução já se encontrasse, em germe, na terminologia e nos usos litúrgicos da Igreja antiga, só se completou bem mais tarde. Atualmente, a noção de eucaristia-sacrifício constitui um dos pontos fulcrais das controvérsias entre teólogos católicos e protestantes.

6. Os locais de culto e as primeiras manifestações da arte cristã

As reuniões cultuais dos cristãos realizavam-se, a princípio, nas residências particulares — vivendas ou casas — dos fiéis abastados.

Entretanto, desde o início do século III observa-se a constituição, mediante compras ou doações, de uma propriedade eclesiástica, que consistia principalmente em locais de culto e cemitérios, quase sempre adaptados de habitações particulares. Em Roma, o bispo Zeferino (199-217) confiou ao diácono Calisto, futuro papa, a gestão do cemitério conhecido ainda hoje pelo nome de seu primeiro administrador. Nessa mesma época, atesta-se a existência de igrejas, propriedade comunitária, em diversas cidades. Belo exemplar de edifício cultual, certamente anterior a Constantino, é a igreja de Dura Europos, às margens do Eufrates, a qual foi achada em escavações; uma das salas da casa em que foi instalada, por volta de 232, servia de batistério, apresentando rica decoração de afrescos. A igreja-casa permaneceu o tipo mais comum até a paz da Igreja, quando começou a ser substituída pelo tipo de basílica, de plano uniforme, proveniente da arquitetura civil romana e que se tornou característico da arquitetura cristã.

O desenvolvimento de uma arte figurativa acompanhou a construção das igrejas e a instalação de necrópoles subterrâneas — *coemeteria* ou catacumbas —, entre as quais se distinguem as de Roma (catacumbas de são Calisto, são Sebastião, santa Priscila, etc.), tanto pela importância quanto pelo bom estado de conservação. Em determinados ambientes, essa arte enfrentou uma hostilidade de princípio, inspirada pela proibição bíblica das imagens (Êxodo 20,4). A Igreja, entretanto, não pôde, nem teve talvez a intenção de sustentar uma intransigência que, nessa época, cedia no interior do próprio judaísmo (afrescos da sinagoga de Dura, sinagogas com mosaicos na Palestina). As artes figurativas judaica e cristã parecem ter surgido de forma mais ou menos simultânea, não sendo possível afirmar, de acordo com a documentação disponível no presente, que a primeira seguramente antecedeu e constituiu a fonte da segunda.

A produção artística do período anterior a Constantino acha-se representada por certo número de sarcófagos esculpidos e por afrescos em catacumbas. Em ambos os casos, atesta-se um repertório iconográfico muito semelhante. Algumas figuras (a do fiel orando, a do pastor, que veio a ser o Bom Pastor, a do pescador) e motivos (como a pomba, a âncora, a barca, o peixe) foram tomados à arte pagã e dotados de novo simbolismo, especificamente cristão. Também procedem do repertório pagão, com retoques mínimos, cenas do tipo das que estão reunidas no ciclo de Jonas, enquanto outras foram tiradas do Antigo Testamento (Noé, sacrifício de Isaac, Daniel na caverna dos leões, os três jovens hebreus na fornalha), ou do Evangelho

(ressurreição de Lázaro e outros milagres), e ilustram a confiança da alma cristã no poder salvífico de Deus e de Cristo. A cena do batismo de Jesus e as cenas de banquete simbolizam os sacramentos. Aqui e ali já se percebe uma tendência à narrativa mais livre, com a multiplicação de figuras e episódios e um gosto pelo simples narrar. Tal tendência viria a florescer na escultura funerária e sobretudo nas pinturas e mosaicos absidiais posteriores ao triunfo da Igreja, tomando a forma de uma verdadeira história sagrada em imagens.

7. A moral cristã

Em certo sentido, o desenvolvimento duma arte cristã representa uma concessão aos costumes pagãos. Há, porém, outros planos em que dificilmente se atenua a oposição da Igreja à sociedade pagã. O cristianismo definiu-se quer por um conjunto de crenças e ritos, quer por uma determinada maneira de viver, baseada numa concepção própria da vida, cuja austeridade era similar à dos filósofos. Apesar de os Padres da Igreja repudiarem o dualismo metafísico, a moral cristã, com sua oposição entre carne e espírito, entre Igreja e mundo, revelava tendências dualistas muito acentuadas. Essa moral encorajava o espírito de ascese e de mortificação. Exortava-se os fiéis a se submeterem a uma disciplina balizada pela prática do jejum — em determinados dias da semana (quartas a sextas-feiras), antes do batismo, e como preparação para a festa da Páscoa —, a renunciarem ao "século" e a quaisquer distrações impregnadas de paganismo ou reputadas imorais, a santificarem o matrimônio e a vida em família, a praticarem a caridade fraternal e o auxílio mútuo, a proscreverem o luxo e a busca do lucro. Alguns, porém, sentiam-se impelidos a extremar esse esforço para atingir a santidade, e até mesmo a completar sua imitação de Cristo oferecendo-se ao martírio. Encarava-se o ascetismo rigoroso como equivalente ou sucedâneo do martírio. Assim, Orígenes voluntariamente emasculou-se, e os encratitas, discípulos do apologista Taciano, exigiam do candidato ao batismo continência perpétua. A autoridade eclesiástica, embora condenando o rigorismo excessivo, encorajava o celibato e a virgindade tanto entre os homens quanto entre as mulheres. Desde o século III, as virgens constituíam uma categoria reconhecida oficialmente, que usufruía de alta consideração na Igreja. Os eremitas, que às vésperas do triunfo proliferavam no Oriente, representam a forma primitiva do monaquismo cristão. Trabalhos recentes revelaram a pre-

sença no cristianismo sírio, semita no espírito e na língua, de uma inclinação ao ascetismo exacerbado, cujas raízes principais devem ser buscadas não na filosofia grega, mas sim no judaísmo marginal de seitas como a dos essênios (cf. *infra,* p. 249 s.).

8. A disciplina da penitência

O ideal de perfeição que a Igreja propunha a seus fiéis era difícil de atingir. À proporção que se ampliava o recrutamento e que as convicções se mostravam menos sólidas, a média do nível moral tendia a cair. Bem cedo a Igreja foi obrigada a render-se à evidência de que em suas fileiras havia pecadores, emergindo, em função disso, o problema da atitude a adotar em relação àqueles que, depois de batizados, atentavam por faltas graves contra a fé e os costumes. O rito batismal anulava os pecados anteriores, mas os que se lhe seguiam demandavam uma penitência apropriada. No entender dos rigoristas, nenhuma reconciliação seria possível, e os fiéis que houvessem cometido um grave pecado deveriam ser definitivamente excluídos da comunhão eclesiástica. O problema atingiu um ponto particularmente agudo durante as perseguições, quando se tratou de fixar a posição a assumir ante aqueles que, de um modo ou de outro, haviam traído sua fé. Por vezes, a autoridade da hierarquia esbarrava na influência, muito pessoal, dos confessores, propensos à indulgência para com os irmãos mais fracos. Tanto em relação aos *lapsi* quanto aos demais pecadores, acabou por prevalecer na Igreja um ponto de vista moderado, o que em diversas circunstâncias provocou a secessão dos intransigentes (cf. *supra*, p. 136). Elaborou-se um minucioso sistema de penitência, com penas escalonadas que chegavam até à excomunhão temporária, mais ou menos prolongada segundo a gravidade da falta, à qual se seguia uma reconciliação solene. Desse modo, antes mesmo do triunfo, começou a tomar corpo uma justiça eclesiástica, cujos princípios não coincidiam com os da justiça imperial e que, mais tarde, numa sociedade oficialmente convertida ao cristianismo, continuaria a fazer ressaltar a intenção de autonomia da Igreja perante o poder civil.

CAPÍTULO IX

O triunfo da Igreja

1. A nova política religiosa

Em 311, o edito de Galério foi o começo do fim das perseguições e inaugurou uma política que seria completada pelo rescrito de Licínio (junho de 313). Daí em diante, desapareceriam em todo o império os derradeiros traços de perseguição, já que o edito de 311 afiançava a paz da Igreja para todo o Ocidente e parte do Oriente, enquanto as cartas de Licínio, datadas de 313, outorgavam-na às províncias orientais perseguidas até então por Maximino Daia. Os anos de 311-313 assinalam uma reorientação da política imperial relativa à Igreja, a liquidação de uma política malograda: não se conseguira eliminar o cristianismo, que tinha sobrevivido e até se fortificado. Assinalam também a implantação de uma nova ordem: doravante dever-se-ia contar com a Igreja, os cristãos tinham o direito de livremente praticar seu culto, e o cristianismo era reconhecido como uma das religiões do império, em igualdade de condições com as demais. Depois de um longo período de instabilidade e precariedade, começava para a Igreja uma nova época.

Sem subestimar a importância do edito de Galério em 311, admite-se em geral que a nova política religiosa patenteada de 311 a 313 implicava algo mais que esse edito de liquidação. Sua origem residiria em uma idéia antecipadamente concebida e elaborada pelo imperador Constantino, e sua concretização dar-se-ia no chamado "edito de Milão".

Sabe-se que em 313 Constantino e Licínio se encontraram em Milão, por motivo do casamento de Licínio com a irmã de Constantino. Nesse encontro, discutiram os assuntos pendentes e, portanto, também o problema cristão. Pretende a tradição que teriam promulgado o "edito de Milão" com o objetivo de regulamentar a questão das perseguições e nortear de maneira diversa as relações entre o império e a Igreja. Infortunadamente, porém, não se preservou esse documento, dispondo-se tão-somente de dois textos registrados por Lactâncio e Eusébio, sendo o primeiro a reprodução de um rescrito de Licínio ao governador da Bitínia, e o segundo a cópia do mesmo rescrito, endereçado nesse caso ao governador da Palestina. Nenhum desses testemunhos confirma a existência de "um edito" publicado em Milão, pelos dois imperadores, em 313; sem dúvida, este jamais existiu. Ao se encontrarem em Milão, os imperadores chegaram a um acordo sobre a política a seguir em matéria de cristianismo, acordo que apenas ratificava a situação vigente nos Estados de Constantino. Desnecessário seria, em vista disso, um edito específico, quer para o Ocidente, quer para a parte do Oriente sujeita a Licínio. Contudo, meses depois, ao vencer Maximino Daia, Licínio aplicaria nos territórios conquistados a política milanesa e, na verdade, os textos que possuímos relacionados com o edito de Milão nada mais são que circulares de execução. Não houve, portanto, um tal edito, no sentido estrito do termo. Tudo o que os imperadores fizeram em Milão foi atestar sua concordância a respeito da questão cristã, já regulamentada, de fato, pelo edito de Galério.

Resta, entretanto, um problema a solucionar: quem inspirou a nova política religiosa? De modo geral, considera-se que foi obra de Constantino, sob cuja influência Licínio, pagão até o fim, teria aplicado em seus Estados a paz da Igreja. É essa, em todo caso, a perspectiva assumida pela tradição cristã, dada a impossibilidade de se ver em Licínio o promotor da paz da Igreja, uma vez que ele voltou a perseguir os cristãos no Oriente, em 320-324, isto é, até sua definitiva derrota por Constantino. Alguns historiadores julgam, ao contrário, que a nova política religiosa foi exclusivamente obra de Licínio, pois este, na luta contra Maximino Daia, último grande perseguidor da Igreja, aparece, de fato, como o paladino da causa cristã. Lactâncio também conta que ele obteve a vitória contra Maximino graças a uma prece ao deus supremo, ditada por um anjo. De qualquer forma, em 313, para Licínio convergiam as esperanças dos cristãos. Só mais tarde, ao tornar-se perseguidor e, finalmente, ao desa-

parecer da cena, é que Constantino surgiria como o imperador escolhido por Deus para estabelecer a paz da Igreja.

2. Restabelecimento transitório da perseguição sob Licínio, 320-324

Enquanto para o Ocidente as decisões de 313 em nada modificavam a situação já existente, para o Oriente vinham sancionar a paz da Igreja, após um difícil período de 10 anos. Essa paz, no entanto, ainda seria perturbada. Com efeito, a resolução do problema cristão baseara-se no comum acordo de Constantino e Licínio, acordo que foi de curta duração. Desde 315, começaram a deteriorar-se as relações entre os dois príncipes, tendo Licínio sofrido uma primeira derrota. Por volta de 320, a tal ponto se agravaram as relações que, em provocação a seu rival, favorável aos cristãos, Licínio tomou uma série de medidas destinadas a estorvar a vida da Igreja: interdição das reuniões do episcopado, proibição de homens e mulheres participarem juntos das reuniões cristãs, expurgo na corte e na administração... Ocorreram manifestações de protesto, prisões, suplícios, execuções e deportações, mas, na realidade, não houve uma perseguição em regra, visto que Licínio não dispôs de tempo para tanto. Tratava-se apenas de desorganizar a Igreja, em que ele via um elemento favorável a Constantino. Em 323, estourou a guerra. Constantino, combatendo sob o signo do *Labarum* e com o grito de guerra "Deus Salvador", obteve a vitória em 324 e, mais tarde, mandou executar o concorrente. A partir de então, a Igreja gozou de paz definitiva no interior do império, cuja unidade se havia restaurado. É, pois, secundário o interesse oferecido pela "perseguição" de Licínio, que deve ser tomada como simples seqüela de um período já encerrado.

3. Constantino e a Igreja

A despeito da perseguição de Licínio, o novo período nas relações entre a Igreja e o império foi aberto no ano de 313. Já que Constantino haveria de ser, dentro em breve, único imperador, sua atitude para com a Igreja reveste-se de particular interesse. A questão das relações entre Constantino e a Igreja é bastante complexa e pode ser colocada em dois planos bem distintos. Em primeiro lugar, no plano político: que política desenvolveu Constantino no tocante ao cristianismo? A partir de 313, com efeito, é certo que dedicou grande

atenção aos assuntos eclesiásticos e favoreceu a Igreja com medidas absolutamente novas, que culminariam na convocação do concílio de Nicéia, em 325. Entretanto, é possível colocar a questão — como se fez amiúde — no plano pessoal das convicções profundas do imperador. Sabe-se que Constantino resolveu batizar-se pouco tempo antes de morrer (337). Foi, portanto, só nesse momento que proclamou oficialmente sua adesão ao cristianismo. Como, porém, na época era muito comum que o batismo representasse o desfecho de um longo caminho, torna-se lícito pretender determinar em que ocasião de sua existência Constantino adotara interiormente o cristianismo, em que momento se dera a "conversão": em 313, ou só no leito de morte? Ou, se no intervalo, em que ponto preciso? Tal questão suscita imediatamente outra, a das motivações dessa conversão (cf. *infra*, pp. 307-10).

a) A política de Constantino com relação à Igreja

De 313 em diante, Constantino manifestou para com o cristianismo uma "simpatia atuante", que assumiu diversas e inúmeras formas. Ao bispo de Cartago, por exemplo, doou somas consideráveis. Em Roma, colocou à disposição da Igreja o palácio de Latrão, mandou construir ou participou da edificação de numerosas igrejas (igreja de Latrão, basílica de São Pedro no Vaticano...), e mais tarde sua mãe, Helena, empenhou-se nas escavações* da Palestina. Também em sua nova capital providenciaria a restauração e edificação de diversas igrejas.

O imperador, ademais, cercou-se de cristãos. Nomeou Óssio de Córdoba, desde 313, seu conselheiro para os assuntos religiosos. Lactâncio, conhecido escritor cristão, foi levado para a corte a fim de atuar como preceptor de seus filhos, educando-os na fé cristã. A partir de 323, os cristãos tiveram acesso às mais altas funções do Estado: consulado, prefeitura de Roma, prefeitura do Pretório.

O interesse de Constantino manifestou-se ainda na legislação elaborada em benefício da Igreja, que obteve uma situação jurídica particular: autorização aos litigantes para transferir ao tribunal do bis-

* A tradição cristã atribui a Santa Helena o achado, em tais escavações, da verdadeira cruz em que morreu Cristo. (Sup.)

po os processos em curso e reconhecimento da validade das sentenças episcopais (318), além da concessão de capacidade sucessória às Igrejas. Mesmo as leis civis promulgadas após 313 parecem refletir influências cristãs. Em 320, o domingo foi reconhecido como dia feriado obrigatório.

Desde 315, surgiram nas moedas os primeiros símbolos cristãos, enquanto em 323 desapareceram os últimos motivos pagãos.

Por outro lado, o imperador exerceu ingerência direta nos assuntos internos da Igreja, certamente não por iniciativa própria, mas porque se recorria a ele. Assim, procurou dirimir o conflito donatista, cisma ocorrido na África em decorrência da perseguição de 303. Em 312, um partido rigorista contestou a eleição de Ceciliano para o bispado de Cartago, alegando que este fora ordenado por "traidores", ou seja, por bispos que, durante a perseguição, teriam entregado os livros santos às autoridades. Essa facção oposicionista, chefiada por Donato, aproveitando o interesse de Constantino pelos negócios eclesiásticos, levou a questão ao conhecimento do imperador. Este, judiciosamente, encaminhou-a ao bispo de Roma, que, num concílio reunido em 313, declarou a culpa de Donato e reconheceu a legitimidade da ordenação de Ceciliano. Os donatistas, porém, voltaram à carga, fazendo com que Constantino decidisse intervir; o inquérito local que ordenou e o concílio por ele convocado em Arles (314) resultaram contrários aos donatistas. Como o cisma não terminou, de novo Constantino interferiu, em 316, com uma sentença favorável a Ceciliano, à qual se seguiu uma perseguição aos donatistas (316-320). Em 320, preocupado com as conseqüências do cisma, acabou concedendo aos donatistas um verdadeiro edito de tolerância, cujo efeito foi apenas prolongá-lo.

Ao eclodir a crise ariana, foi de Constantino a iniciativa de convocar um concílio em Nicéia.

O conjunto dessa política, mesmo que não represente forçosamente a posição de um cristão, manifesta de qualquer modo o interesse do imperador pelo cristianismo. Seu objetivo incontestável era favorecer a nova religião. Constantino percebeu que, do ponto de vista político, o futuro pertencia ao cristianismo e, assim, tomou o partido da cristianização do império.

b) A "conversão" de Constantino

Conquanto se demonstre com relativa facilidade que, a partir de 311, Constantino desenvolveu uma política propícia à Igreja, é

bem mais difícil fornecer uma resposta exata ao problema da data de sua "conversão". Em que momento preciso o imperador efetivamente se converteu ao cristianismo?

Os historiadores cristãos da Antiguidade não duvidavam de que Constantino se tornara cristão no transcurso da campanha conduzida contra Maxêncio em 311. Tanto Eusébio quanto Lactâncio relatam esse episódio, mas infelizmente seus testemunhos nem de longe coincidem, e sim contrapõem-se em mais de um aspecto, suscitando sérias reservas. Por esse motivo, atualmente é impossível para o historiador aceitar sem reserva a opinião tradicional, que fixa a conversão em 311. O problema permanece em discussão.

Tem-se como certo, entretanto, que a conversão de Constantino ocorreu entre os anos 311 e 324.

c) As motivações da política religiosa de Constantino

Atribui-se com freqüência essa "conversão" a motivos exclusivamente políticos. Constantino teria beneficiado a Igreja a fim de atrair a simpatia das populações orientais, que visava conquistar, enquanto seu imperador, Licínio, se conservava pagão. Provavelmente ele foi, de fato, um hábil político, e percebeu que uma atitude favorável ao cristianismo só podia ser útil a seus próprios interesses. Contudo, uma tal explicação que o apresenta apenas como político não parece levar em conta sua evidente simpatia e seu efetivo interesse pela Igreja.

Houve também quem julgasse que por trás dessa nova atitude se encontrava uma inspiração sincretista. Como adepto do culto solar, que a seus olhos representava a mais elevada forma do monoteísmo, poderia ter encarado o cristianismo como uma das modalidades daquela religião e, portanto, tê-lo incorporado em suas concepções religiosas. Embora correta ao analisar a trajetória religiosa do imperador, explicando a evolução de seu pensamento pelo menos até cerca de 312, essa tese ignora que, posteriormente, parece ter havido uma adesão menos vaga ao cristianismo e, em conseqüência, substancial redução da importância por ele atribuída ao culto solar.

Nada existe de contraditório entre essas duas explicações da "conversão" de Constantino, que se complementam harmoniosamente. Por certo essa "conversão" não desserviu seus objetivos políticos,

antes promoveu-os. Tendo compreendido que seu futuro estaria no cristianismo, Constantino jogou a cartada do império cristão, e fê-lo simultaneamente no plano político e pessoal.

Daí em diante, iniciava-se novo capítulo na história da Igreja.

LIVRO III

PROBLEMAS E DIREÇÕES DE PESQUISA

CAPÍTULO I

Palestina e Diáspora

1. O problema lingüístico e cultural

Distinção clássica, presente em todas as obras referentes ao período de que trata este volume[1], a distinção entre o judaísmo palestino e o da diáspora é certamente cômoda, do ponto de vista pedagógico, bem como legítima, pelos critérios científicos, pois salienta os traços específicos das duas metades do mundo judaico e a originalidade de uma com relação à outra. Não seria prudente, contudo, acentuá-la em demasia, de modo a sugerir uma oposição radical, que, na realidade, jamais existiu.

Com efeito, convém ter em mente que, embora o judaísmo da diáspora pudesse ter sido, no conjunto, mais aberto às influências gregas, isso não significa que o judaísmo palestino permaneceu de todo fechado a estas influências. A diferença fundamental entre ambos é de ordem lingüística, com as implicações culturais que tal diversidade possa acarretar. Em sua imensa maioria, os judeus da diáspora adotaram a língua do meio onde se implantaram: o grego e, em menor proporção, o latim. O judaísmo, nesse sentido, revela um traço comum ao conjunto das religiões de origem oriental então disseminadas pela bacia do Mediterrâneo, quer se trate das religiões de mistérios do paganismo, quer do cristianismo primitivo: até mesmo nas

1. Cf. p. ex. Ch. GUIGNEBERT, [116].

províncias ocidentais, de expressão latina, tanto quanto nos é possível avaliar, o grego parece ter amiúde prevalecido, e por muito tempo, pelo menos no uso litúrgico[2].

Na Palestina, em contrapartida, o idioma corrente era o aramaico, que se não chegou a suplantar o hebraico, língua sagrada, ao menos lhe fez concorrência, inclusive no culto: os *targumim*, traduções parafraseadas da Bíblia para o aramaico, testemunham que a massa dos fiéis já não era capaz de entender todos os matizes do texto original e o compreendia apenas parcialmente; não há dúvida de que eram utilizados nas sinagogas[3]. Todavia, as relações oficiais que as autoridades jerosolimitas, principalmente o Sinédrio e o sacerdócio, mantinham com os dirigentes romanos exigiam-lhes um mínimo de conhecimento do grego, língua administrativa no setor oriental do império. Estudos recentes destacaram a importância dos empréstimos gregos no uso lingüístico e na cultura dos rabinos palestinos, alguns dos quais teriam desejado que desaparecesse da Palestina o que eles denominavam algaravia aramaica e ali se instaurasse um bilingüismo greco-hebraico[4].

No plano arqueológico, a pesquisa monumental de Goodenough[5] evidenciou uma relativa influência dos motivos artísticos profanos na Palestina, tal como ocorria no exterior. A epigrafia, essencialmente funerária, demonstrou, por seu lado, que o grego predominava sobre os idiomas semitas nos epitáfios palestinos, mas não é possível precisar se isso reflete uma moda ou uma situação lingüística concreta[6]. Em compensação, verifica-se a ausência quase completa do hebraico nos epitáfios da diáspora. Não se pode garantir — aliás, é bastante duvidoso — que o próprio Filão haja co-

2 Sobre a proporção de grego e latim nas inscrições, J. B. FREY, *Corpus Inscr. Judaicarum*.

3 Consistiam, de início, em traduções orais, talvez versículo por versículo, do texto hebraico lido nas sinagogas; posteriormente foram fixados por escrito. O mais conhecido é o chamado *targum* de Onkelos — quiçá Áquilas, autor de uma tradução da Bíblia para o grego — sobre o Pentateuco (século II d.C.?).

4 S. LIEBERMAN, [188]; cf. M. SIMON, [242], pp. 341 ss., e B. LIFSHITZ, "L'hellénisation des Juifs de Palestine", *RB*, 1965, pp. 520 ss.

5 *Jewish Symbols, supra*, livro I, cap. I, B.

6 H. J. LEON, [216], p. 75.

nhecido do hebraico algo além das noções superficiais. É possível, inclusive, que nem sequer o compreendesse[7].

À primeira vista, portanto, estaríamos inclinados a concluir que a Palestina revela maior receptividade às influências externas que a diáspora em relação às da Terra Santa[8]. Não obstante, é preciso levar em consideração outros fatores, a fim de encarar as coisas em sua perspectiva exata.

2. A influência da Palestina

A presença do santuário único conferia a Jerusalém, cidade santa, um prestígio também único, atestado pela amplitude das peregrinações que, a cada ano, para ali conduziam multidões provenientes de todos os setores da diáspora, com o fito de assistir às grandes festas (Atos dos Apóstolos 2,5s). A impossibilidade de participar das liturgias do Templo, a não ser em ocasiões excepcionais, teria colocado os membros da diáspora em condição inferior à dos palestinos, rebaixando-os à qualidade de judeus de segunda categoria. Há indícios, porém, de que além de não experimentarem nenhum complexo de inferioridade, às vezes consideravam o Templo e o culto sacrificatório como obstáculos para instauração de um culto plenamente espiritual[9]. Convém não esquecer, por outro lado, que os mais recuados cantões da Palestina, por exemplo a Galiléia, se encontravam, devido à distância, em situação bem análoga. Acima de tudo, na própria Palestina, o centro da vida religiosa estava se deslocando do Templo para as sinagogas, ao mesmo tempo em que se expandia a influência dos fariseus e se retraía a dos saduceus.

Tal evolução, entretanto, se de um lado contribuía para abalar o prestígio do Templo, de outro atuava no sentido de reforçar a autoridade da Palestina sobre o conjunto do mundo judaico. Como o

7 Apesar da extrema dificuldade, a questão deveria ser investigada, sobretudo a partir das etimologias propostas por Filão para alguns nomes bíblicos. Acerca desse ponto específico, cf. as observações de J. G. KAHN na introdução ao *De confusione linguarum (Les OEuvres de Philon d'Alexandrie,* 13), Paris 1963, pp. 18 ss., e A. T. HANSON, "Philo's Etymologies", *JTS,* 1967, pp. 128 ss., para quem Filão sabia um pouco de hebraico.

8 Principalmente se considerarmos as influências estrangeiras que, com toda clareza, se manifestam no ensinamento farisaico ou essênio: cf. *supra,* pp. 62 e 64.

9 Cf. M. SIMON, [242], em particular pp. 84 ss., e "Saint Stephen and the Jerusalem Temple", *JEH,* 1951, pp. 127 ss.

Templo já não exercia nela qualquer função ligada às atividades religiosas do cotidiano, a diáspora era muito mais suscetível ao influxo farisaico que ao da casta dos saduceus, estreitamente vinculada ao Santuário por intermédio do sacerdócio. Por trás das diferenças imediatamente aparentes, observam-se afinidades de espírito bastante precisas entre Filão e os fariseus[10]. A Palestina detinha incontestável primazia, advinda da autoridade do Sinédrio, dos doutores e das escolas rabínicas, e manteve-a até o momento em que o judaísmo babilônico, por sua vez, assumiu o papel dirigente. Da Palestina partiam, mesmo antes da criação do patriarcado, as diretrizes atinentes ao calendário, que regiam a totalidade da vida religiosa dos judeus, onde quer que se encontrassem. Embora a tese que localiza na diáspora a própria origem da seita farisaica não seja admissível com essa formulação[11], pelo menos põe em relevo tanto a receptividade comum que os fariseus e os judeus da diáspora apresentaram em relação às influências externas, quanto a facilidade e rapidez com que as normas farisaicas se impuseram na diáspora. Certos grupos marginais constituíram um traço de união suplementar entre a Palestina e os judeus dispersos. Assim, apesar da discussão sobre a natureza dos laços que uniam os essênios da Palestina aos terapeutas alexandrinos, quase não persistem dúvidas acerca da existência do vínculo[12].

3. Alexandria e a diáspora

Pelo que diz respeito à diáspora, deve-se evitar encará-la como um bloco monolítico e, em particular, ter presente que, devido ao nosso escasso conhecimento, é arriscado considerar a tradição judeu-alexandrina como representativa da diáspora em seu conjunto. Tudo indica que esta — cuja expressão encontra-se em obras concebi-

10 Cf. a introdução geral de R. ARNALDEZ às Obras de Filão, no *De opificio mundi* (*Les OEuvres de Philon d'Alexandrie*, 1), Paris, 1961, pp. 55 ss., e H. WOLFSON, [219], p. 56.

11 Sustentada por I. LÉVY, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927.

12 Interessantes observações de M. BLACK, [196], pp. 45 ss. e 165. Nossa principal fonte para os terapeutas é o *De Vita Contemplativa*, de FILÃO (*Les OEuvres*, 29: boa introdução de F. DAUMAS); cf. P. GEOLTRAIN, "La contemplation à Qoumran et chez les Thérapeutes", *Semitica*, 1959, pp. 49-57, e "Le Traité de la Vie contemplative de Philon d'Alexandrie", *Semitica*, 1960 (tradução com introdução e notas).

das com base na Bíblia dos Setenta, como a Carta de Aristéias, os Oráculos Sibilinos[13], o Livro da Sabedoria, e, sobretudo, nos trabalhos de Filão — constitui, senão um fenômeno singular, pelo menos um caso limite. Seu florescimento parece devido a condições locais específicas: uma cidade que era, na época, o mais ativo centro intelectual do império, e onde os judeus se mostravam excepcionalmente numerosos, quer em termos absolutos, quer em relação à população total. A existência de um importante núcleo de burguesia abastada garantia-lhes uma função social e uma influência econômica sem paralelo em qualquer outro lugar. Ao mesmo tempo, essa burguesia achava-se mais bem situada que alhures, seja para assimilar a cultura ambiente, seja para enriquecê-la com uma contribuição original.

A comunidade judaica de Roma, por exemplo, sem dúvida uma das mais importante depois de Alexandria, embora contasse com alguns elementos de apoio entre as classes superiores da sociedade, parece ter sido composta, em sua maioria, por pessoas de baixa condição. Além disso, deduzimos dos epitáfios que se encontrava lingüisticamente dividida entre o grego, de longe o mais falado, e o latim[14]. Tal dualidade, associada ao modesto nível social de sua extração, ao mesmo tempo que tolheu o desenvolvimento de formas intelectuais verdadeiramente originais, impediu uma penetração profunda do pensamento especulativo alexandrino. Para tentar reconstituir o clima intelectual do judaísmo romano dispomos apenas, além das inscrições — cujo conteúdo, à exceção de uma ou duas, é singularmente pobre —, de documentos cristãos de origem romana (Epístola de Clemente, *Pastor* de Hermas), nos quais ainda é bastante nítido o substrato judaico, com temas moralizantes ou apocalípticos muito distantes do pensamento alexandrino[15].

Na África do Norte, coexistiram um judaísmo de expressão latina, contra o qual polemizou Tertuliano, e um judaísmo de língua e mentalidade semitas. O segundo conservou-se fiel ou retornou ao

13 Sobre a cronologia dessa complexa obra, parcialmente judaica e parcialmente cristã, J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstebungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902, e art. "Sibyllinische Orakel (Rzach)", *RE* (PAULY-WISSOWA), 2ª série, II, 2, 2103 ss.

14 Cf. H. J. LEON, [216], pp. 74 ss. e 240 ss.

15 Sobre Clemente, cf., finalmente, K. BEYSCHLAG, [434]; sobre Hermas, S. GIET, [437], e "Un courant judéo-chrétien à Rome au milieu du IIe siècle?", em [296], pp. 95 ss. Sobre a diáspora em geral, H. THYEN, [218].

emprego do hebraico, graças às estreitas afinidades entre este e o idioma púnico, cuja tenaz sobrevivência na zona não litorânea, observável muito tempo após a queda de Cartago, até a época de santo Agostinho, foi com certeza um fator ponderável nas divisões internas da cristandade local durante o século IV[16].

Na Síria, onde grego e siríaco figuravam lado a lado, aparentemente predominavam as influências palestinas, em virtude da proximidade geográfica. Não obstante, o *Quarto livro dos Macabeus*, redigido provavelmente em Antioquia, e a liturgia sinagogal incorporada ao livro VII das *Constituições Apostólicas*, originárias da Síria, são testemunhos de um tipo de reflexão impregnada de influências filosóficas pagãs, assim como de afinidades bastante precisas com a teologia alexandrina, embora tais afinidades não permitam afirmar com segurança uma derivação direta desta última[17].

4. Filão e o judaísmo

Tais observações, pelas quais se visou apreciar, de forma tão exata quanto possível, o papel e a irradiação do pensamento alexandrino, induzem a nos questiornarmos sobre a posição ocupada por Filão no judaísmo. Surpreende, à primeira vista, o silêncio total que os escritos rabínicos mantiveram em relação ao personagem. Equivocado seria, no entanto, tomá-lo como prova de que seus correligionários o consideravam um herético. Decerto não o foi em vida, para os judeus alexandrinos, que demonstravam grande consideração para com ele e o fizeram, em circunstâncias difíceis, porta-voz oficial da comunidade junto ao imperador Calígula[18]. Por outro lado, nem a ausência, total ou virtual, em sua obra de elementos característicos de vastos setores do judaísmo contemporâneo — como o messianismo político e a visão apocalíptica —, nem a amplitude da influência da filosofia pagã sobre seu pensamento bastam para situá-lo à margem de uma religião sempre e essencialmente preocupada com as aspectos práticos e que se limitou, no plano doutrinário, a um mínimo de afirmações que Filão respeitou na íntegra, embora as formulasse e fundamentasse de um ponto de vista bastante pessoal.

16 M. SIMON, [243], pp. 30 ss. e 98 ss.

17 Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Le Quatrième Livre des Macchabées*, Paris, 1939; para as *Constituições apostólicas*, M. SIMON, [242], pp. 74 ss.

18 Cf. FILÃO, *In Flaccum* e *Legatio ad Gaium*.

As discussões que travam os pesquisadores modernos para determinar se Filão foi mais grego que judeu ou mais judeu que grego, e até mesmo para decidir se legitimamente se pode considerá-lo um judeu, derivam, em parte, de um concomitante desconhecimento da natureza do judaísmo e da flexibilidade extrema que ainda o caracterizava nessa época[19]. Na realidade, o judaísmo é fundamental em Filão, que, para exprimir-se, simplesmente usou categorias extraídas da filosofia grega. É difícil discernir, ademais, os critérios pelos quais haveríamos de julgá-lo, dada a ramificação do judaísmo em seitas ou escolas rivais. Filão foi intransigente em matéria de prática: sua observância dos preceitos não apresenta falhas. Já se conjeturou acerca de possíveis afinidades entre ele e os saduceus[20]. Entretanto, seria mais apropriado encará-lo como uma espécie de fariseu da diáspora. Quando recorreu à alegoria, fê-lo no intuito de tornar mais admissíveis as prescrições rituais, tanto que se insurgiu contra os hiperalegoristas, porque estes tomavam os mandamentos levíticos por mero símbolo, julgando-se, assim, dispensados de praticá-los[21].

Se, em matéria de doutrina, seu pensamento manifesta aspectos inquietantes, do ponto de vista da tradição bíblica e da estrita ortodoxia judaica; se, por exemplo, sua doutrina das hipóstases, ou da criação, apresenta certas ressonâncias gnósticas, decerto não existe nisso algo deliberado[22]. A fim de apreciá-lo com justeza, é indispensável levar em conta, por um lado, a relativa imprecisão de vocabulário, em decorrência da qual nem sempre os mesmos termos têm, em sua pena, idêntico significado; e, por outro, a provável existência, aqui e ali, de verdadeiras contradições. A inspiração profunda e o sentido geral de sua reflexão não deixam, porém, a menor dúvida: ela acreditava-se a serviço de uma fé autenticamente judaica. Ao que tudo indica, desde o início essa reflexão exerceu escassa influência sobre seus correligionários. Talvez isso se explique antes pela intrínseca dificuldade que a caracteriza, pela estrutura social e pelo nível

19 Resumo dessas discussões em R. ARNALDEZ, *op. cit.*, *supra*, p. 204 e J. DANIÉLOU, [212], pp. 7-8, com referências bibliográficas. O problema mereceu ampla abordagem no Colóquio sobre Filão, realizado em Lyon em setembro de 1966 (*Actes* publicadas em *Philon, d'Alexandrie*, Paris, 1967).

20 Por exemplo, Heinemann e Goodenough, cf. R. ARNALDEZ, *op. cit.*, p. 58.

21 FILÃO, *De migratione Abrahami*, 89-90.

22 Cf. M. SIMON, "Eléments, gnostiques chez Philon", *Studies in the History of Religions*, XII, Leiden, 1967, pp. 359 ss.

intelectual do judaísmo da dispersão, que por uma sistemática desconfiança em relação ao autor: este não foi propriamente proibido, e sim ignorado. Vista por nós, com a distância que permite mais ampla perspectiva, sua obra evidencia em que direção o judaísmo poderia ter-se orientado e evoluído.

Filão poderia ter antecipado o pensamento judaico ulterior, tornando-se, para a Sinagoga, um mestre tão venerado, através dos séculos, como os rabinos mais ilustres. Na realidade, se considerarmos a história global do judaísmo, sua obra — e com ela a tradição alexandrina, de que representa o apogeu — nada mais constitui que um brilhante parêntese. Atualmente, observam-se alguns esforços, ainda tímidos e isolados, da parte do judaísmo — dos judeus religiosos — no sentido de "recuperá-lo" e romper o silêncio, deliberado nesse caso, que se fez em torno de seu nome a partir da emergência do cristianismo[23]. Aí reside, de fato, a verdadeira razão do que nos parece, à primeira vista, um espantoso esquecimento. Na medida em que conheceu e entendeu Filão, o judaísmo afastou-se dele, tanto quanto da tradição alexandrina, porque o cristianismo, por sua vez, se vinculou a ambos. Filão poderia ter sido para a Sinagoga o que um Orígenes ou um Clemente de Alexandria foram para o cristianismo. Se isso não ocorreu, o motivo está precisamente em que Clemente e Orígenes prosseguiram em sua senda, e em que a tradição cristã antiga o converteu numa espécie de Padre da Igreja antes do tempo[24].

23 Cf. S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati, 1956 para a opinião judaica ordinária sobre Filão, brilhante *outsider*, sem contato com o pensamento rabínico. Sobre as possíveis relações entre Filão e o pensamento rabínico, cf. as observações de J. G. KAHN, *op. cit., supra*, n. 7, p. 203. — A influência de Filão na literatura mística judaica, especialmente no Zohar, é contestada por Z. WERBLOWSKY, "Philo and the Zohar", *JJS*, 1959.

24 H. WOLFSON, [219], insistiu na importância de Filão enquanto iniciador de uma tradição intelectual que, combinando reflexão filosófica e revelação, prosseguiu no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Não obstante, a influência direta do pensador alexandrino exerceu-se quase exclusivamente na teologia cristã. Cf. [179], do mesmo autor.

CAPÍTULO II

Israel e os Gentios

1. Universalismo e particularismo

Por volta do início da era cristã, o judaísmo, surgido como religião estritamente nacional ou étnica, sem jamais romper o elo que o unia ao seu povo, estava prestes a converter-se em religião de cunho universalista. Contudo, em circunstâncias e por motivos que já foram analisados de forma sumária[1], voltaria depois a encerrar-se, e dessa vez para sempre, no quadro que constitui seu ponto de partida. Assim, reafirmou-se como religião de Israel, mas com uma dupla diferença: Israel perdera, no intervalo, em razão das conversões, a antiga pureza étnica e, ademais, apesar de manter-se como povo, deixara de ser um Estado. Tal como no passado, a religião foi o vínculo tangível a conservar unidos todos os membros do grupo nacional, só que agora esse vínculo se tornara mais intenso, porquanto a maioria dos judeus vivia fora da Terra Santa.

Ao longo de todo o período considerado neste livro, o judaísmo oscilou entre duas tendências: universalismo e particularismo[2], presentes, aliás, nos séculos anteriores, desde os profetas e o exílio. A formação da diáspora produziu, porém, entre outras conseqüên-

1 *Supra*, p. 78.

2 Cf. BOUSSET-GRESSMANN, [109], 1ª parte. Ambas as tendências já aparecem claramente, lado a lado, no Antigo Testamento.

cias, um novo impulso ao universalismo, que atingiu o ápice naquele momento. A tensão resultante, fator dominante de toda a vida religiosa na época, nem sempre tem sido vista em sua exata dimensão. Séculos de reclusão e de gueto tornaram o judaísmo de hoje hostil, por princípio, a qualquer forma de proselitismo, a ponto de desencorajar as veleidades de conversão espontânea[3]. Numerosos judeus, inclusive cultos, vítimas dessa ótica deformante, ignoram e até contestam a existência de uma atividade missionária em determinado momento de seu passado histórico. Ainda mais curioso é verificar que alguns pesquisadores não judeus professam opiniões análogas ou, pelo menos, minimizam a importância do proselitismo judaico no período que estudamos, esforçando-se por demonstrar que tal proselitismo foi essencialmente diverso da missão cristã.

Examinaremos resumidamente as suas teorias, mas antes seria proveitoso tentar definir as relações mútuas das duas tendências em causa. No que diz respeito às motivações profundas, essas tendências correspondem a duas concepções opostas sobre o advento dos tempos messiânicos e do reino de Deus. Os adeptos do particularismo acreditavam que os pagãos, entregues para sempre à própria impiedade, estariam excluídos das alegrias do mundo vindouro, condenados à perdição ou, na melhor das hipóteses, à servidão. Opressores de Israel, seu destino seria sofrer, por sua vez, o domínio deste. De resto, pela lógica, a servidão só se podia conceber como etapa transitória, a concluir-se pela exterminação final, já que no reino de Deus, ou do seu Messias, não poderia haver lugar para os idólatras, mesmo reduzidos à escravidão. Essa concepção de vingança, pela qual Israel buscava a compensação de suas misérias passadas e presentes, inspirou alguns dos salmos canônicos e parte da literatura apocalíptica que se desenvolveu no período intertestamentário. Encontramo-la sobretudo, como é natural, na Palestina, onde a presença dos ocupantes pagãos era sentida como um permanente sacrilégio[4].

3 Cf. o episódio da conversão, aliás incompleta, de Aimé PALLIÈRE ao judaísmo, relatado por ele próprio em *Le Sanctuaire inconnu*, Paris, 1926; e, mais recentemente, o da conversão de um grupo de camponeses italianos da Apúlia: E. CASSIN, *San Nicandro*, Paris, 1957, e P.-E. LAPIDE, *Les compagnons de San Nicandro*, Paris, 1961. Nos dois casos a autoridade rabínica desencorajou essas iniciativas. Pallière manteve a condição de semiprosélito ou "noáquida", como preconizava seu guia espiritual, o rabino E. Benamozegh de Livorno, que expôs seus pontos de vista sobre o problema em *Israël et l'Humanité*, Paris, 1961.

4 Cf. P. VOLZ, [129].

A concepção universalista, em contrapartida, encontrou na diáspora um terreno excepcionalmente propício. Mesmo considerando os surtos de anti-semitismo que os atingiam, os judeus, ao menos, não experimentavam aí o sentimento de privação dos seus direitos, pois viviam em territórios sobre cuja posse não tinham qualquer reivindicação a fazer e que não era a Terra Santa. Na medida em que travavam relações suportáveis, e até mesmo cordiais, com seus vizinhos, junto a quem descobriam os valores positivos da cultura greco-romana, passavam a duvidar de que um decreto irrevogável da Providência condenasse os gentios à perdição.

Pouco a pouco, desse modo, desenvolveu-se a idéia de que os pagãos poderiam salvar-se mesmo sem se agregarem ao povo eleito, desde que acreditassem em Deus e obedecessem àquele mínimo de prescrições morais e rituais que ele impusera a toda a humanidade por intermédio de Noé, já codificado com mais precisão pelos rabinos no Talmude (mandamentos ditos noaquíticos)[5]. Por outro lado, firmou-se a convicção de que era dever de Israel acolher os pagãos desejosos de ingressar em sua fileiras, ou mesmo adiantar-se a estes, suscitando conversões[6].

O ideal universalista não se limitou à diáspora, assim como o particularismo indiferente, desdenhoso ou hostil não se restringiu à Palestina. Ambos tiveram partidários nas duas metades do mundo judaico, as quais, também nesse caso, não devem ser opostas de maneira demasiado absoluta. Convém assinalar, além disso, que o universalismo nada mais era, no fundo, que um particularismo ampliado, não implicando nenhuma concessão substancial no tocante à natureza do judaísmo. Este conservava-se inabalável, inclusive na interpretação de Filão, e exigia dos pagãos convertidos que assumissem integralmente o traço distintivo dos judeus em relação ao resto do mundo, ou seja, a submissão total à Lei[7].

2. Realidade e caráter do proselitismo judaico

A existência de um verdadeiro judaísmo missionário foi contestada pelo exegeta dinamarquês J. Munck[8]. Sua argumentação

5 Gn 9,3 s. Sobre os mandamentos noaquíticos, E. L. DIETRICH, "Die 'Religion Noahs', ihre Herkunft und ihre Bedeutung", *ZRGG*, 1948, pp. 301 ss.

6 A opinião de um judeu esclarecido dessa época está bem expressa por JOSEFO, *Contra Apião*, 28, citado por M. SIMON, [242], p. 47.

7 GUIGNEBERT, [116], pp. 202 ss.

8 [279]; cf. "Jewish Christianity in Post-Apostolic Times", *NTS*, 1960, pp. 103 ss.

apresenta-se sob a forma de polêmica com Schürer, autor que, em obra clássica sobre o judaísmo no princípio da era cristã, traçou um quadro do proselitismo judaico que permanece fundamental[9]. Munck não chega a negar a ocorrência de conversões, quiçá numerosas, de pagãos ao judaísmo, porém se recusa a encará-las como produto de uma genuína missão, preferindo atribuí-las à atração que o judaísmo exercia na época, como de resto todas as religiões orientais, inclusive os cultos de mistérios: seriam um fenômeno totalmente espontâneo. Isento de vocação missionária, o judaísmo jamais teria possuído teoria missionária. Ao cristianismo, primeira religião a proclamar uma mensagem de fato universalista, dever-se-ia o início da atividade missionária entre os pagãos.

Em conseqüência, Munck hesita em considerar o versículo de Mateus 23,15, sobre o zelo missionário dos fariseus, como autênticas palavras de Jesus, e propõe para ele uma interpretação francamente inverossímil: tratar-se-ia de conversões ao farisaísmo, realizadas no próprio âmbito de Israel. Além disso, foi levado a minimizar o significado da vasta literatura judeu-helenística, que pregava o monoteísmo e a lei moral, e demonstrava o absurdo da idolatria. Em sua opinião, tal literatura não se destinaria a converter os pagãos, mas a prevenir os judeus contra todo contágio pagão. Impossível não pensar que essas concepções paradoxais, refutadas por toda uma série de obras já anteriormente publicadas sobre a questão do proselitismo — às quais, desde então, outras vieram acrescentar-se[10] —, patenteiam uma preocupação apologética mais ou menos consciente: provar que em matéria de missão, a exemplo de tantos outros pontos, o surgimento do cristianismo assinala um começo absoluto.

Essa mesma preocupação revela-se claramente em dois outros autores também escandinavos, citados por Munck, Aalen e Fridrichsen, que distinguem a verdadeira missão, fenômeno próprio ao cristianismo, da *Proselytenwerbung*, o proselitismo tal como era entendido pelos judeus. Ao contrário de Munck, esses autores admitem, ao menos, que as conversões ao judaísmo se deveram, ainda que em parte, a um esforço positivo da Sinagoga, e não à mera iniciativa dos próprios conversos. Aalen, contudo, minimiza esse esforço, manipulando para tanto o significado do termo prosélito: para participar

9 [126], t. III, pp. 107 ss.
10 P. ex. P. DALBERT, [211], e E. LERLE, [235].

da *doksa* divina, vinculada a Israel, afirma ele, era preciso "aproximar-se", tornar-se prosélito, ou seja, judeu. Decerto a ninguém ocorre contestá-lo. Mas em que difere esse processo do que conduz o pagão ao cristianismo? Também este não deveria "aproximar-se", tornar-se catecúmeno, incorporar-se à Igreja, mesmo quando para tanto é solicitado? Que permite pensar, além do mais, que no caso do judaísmo tal "aproximação" se reduzia a uma atitude espontânea do prosélito, ao passo que, no caso do cristianismo, se tratava forçosamente de uma iniciativa partida da Igreja? Quanto a Fridrichsen, apesar de implicitamente admitir a realidade missionária do proselitismo judaico, procura explicá-lo a partir de um "impulso expansionista dos judeus" ou um "imperialismo sinagogal", e se julga autorizado a contrapor esse movimento de motivação impura à "autêntica missão voltada para o reino de Deus", fenômeno privativo do cristianismo. Desnecessário seria insistir no caráter arbitrário e tendencioso de uma concepção como esta. Uma vez que se admita a existência de um empenho judaico no proselitismo, haverá um motivo válido para negar que também ele se exerceu com vistas ao reino de Deus? E em que seria ele mais imperialista que a missão cristã?

3. Missão judaica e missão cristã

Insustentáveis que sejam, tais interpretações pelo menos contribuem para destacar as diferenças efetivamente existentes entre o proselitismo judaico e a missão cristã. Mais estático, indissoluvelmente ligado a Israel e alicerçado na noção de povo eleito, o judaísmo mostrou uma predisposição menos espontânea e menos unânime para aglutinar os povos sob sua mensagem que a do cristianismo posterior a são Paulo, dado o caráter dinâmico deste, sua falta de vínculos nacionais ou étnicos particulares. O judaísmo, de fato, considerado como conjunto, careceu de uma *Missionstheorie*. Por outro lado, na ausência de uma permanente intenção — ou possibilidade — de impor a seus prosélitos total observância dos preceitos, permitiu a constituição de uma classe de semiprosélitos "noáquidas", sem paralelo entre os cristãos, a qual não se incorporava à Sinagoga e, do ponto de vista rabínico, não possuía estatuto legal. Sua própria existência enquanto categoria inferior de crentes, preservava o privilégio insigne de Israel e podia estimular, nos judeus de nascimento, certo complexo de superioridade.

As noções de missão, apostolado e evangelho, no sentido de boa nova a ser anunciada a todos, são capitais no Novo Testamento. Para elas não se encontram equivalentes exatos na literatura judaica coeva. Tal contraste, sem dúvida, é significativo. Todavia, observou-se com razão que o termo apóstolo — certamente tomado ao judaísmo, mas em acepção diversa da primitiva —, cujo sentido cristão inicial, encontrado em Paulo, aludia aos missionários por excelência, bem depressa adquiriu um emprego restrito, limitado aos Doze e a Paulo, enquanto a noção de apostolicidade acabou assumindo um significado institucional e doutrinário (sucessão ou ensino apostólico), em que o aspecto missionário passava completamente ao último plano. Momento chegou em que a Igreja começou a elevar seus efetivos mais pela via dos nascimentos que pela das conversões. Simultaneamente, mais ou menos a partir de meados do século III, a pregação comunitária, destinada aos fiéis e catecúmenos, tendeu a substituir a pregação missionária propriamente dita. Desse modo, é bastante fácil concluir que a verdadeira missão foi obra dos apóstolos, que partilharam o mundo com essa finalidade, e com eles se encerrou. Conquanto a Igreja houvesse continuado a aliciar adeptos, isso, de fato, ocorria na medida em que estes se "aproximavam" espontaneamente, como Aalen afirmou a propósito dos prosélitos judeus[11]. Em contrapartida, ainda nos derradeiros anos do século IV, são João Crisóstomo menciona um rabino para quem a causa profunda, desejada por Deus, da dispersão era a oportunidade que teriam os judeus de instruir o universo inteiro[12]. Comprovações desse tipo, embora sem eliminar as diferenças entre missão judaica e missão cristã, realçam a conveniência de não superestimá-las e de evitar o esquematismo.

4. O problema dos zelotes

Ao abordar o judaísmo sob o ângulo do particularismo e do universalismo, torna-se indispensável examinar sucintamente o problema zelote, caso extremo de particularismo que desembocou em nacionalismo intransigente.

11 Resumimos, neste parágrafo, as opiniões expressas por E. MOLLAND em um artigo (em norueguês) intitulado: "Possuía a Igreja antiga um programa missionário e métodos missionários previstos?", publicado em *Norsk Tidsskrift for Misjon*, 1962, pp. 193 ss.

12 *In Psalm.*, 8, 34.

a) O testemunho de Josefo

Tudo o que se sabe sobre os zelotes provém de duas referências (*Bell. Jud.* 2, 8, 1; *Ant. Jud.* 18, 1, 6) de Josefo a seu respeito, que os retratam em cores bastante sombrias. Burguês pró-romano, tendo aderido ao inimigo justamente durante o conflito de 66-70, Josefo escreveu sua história da guerra para glória de Vespasiano e Tito. De seu ponto de vista, os zelotes confundiam-se com bandidos vulgares, os sicários (apunhaladores), responsáveis pelo desastre que se abatera sobre a Palestina, visto que haviam provocado a insurreição. Indubitavelmente seu testemunho carece de objetividade e serenidade, e vários autores modernos apontaram-lhe as obscuridades e contradições. Nos últimos anos, empreenderam-se diversas tentativas no sentido de reconstituir com exatidão os fatos e, desse modo, reabilitar os zelotes[13]. O interesse por estes foi muito estimulado pelos resultados favoráveis das escavações realizadas por arqueólogos israelenses no sítio de Massada[14], último reduto da resistência judaica contra Roma, em 73. Uma das revelações proporcionadas pelo sítio foi a inegável existência de contatos entre zelotes e essênios. Para alguns autores modernos, daí poder-se-ia também inferir, como veremos adiante, relações entre os zelotes e o cristianismo em formação.

b) Proposições da crítica moderna

Afirma-se hoje, que os zelotes não eram os bandidos da visão de Josefo, que os termos zelotes e sicários não eram sinônimos. O primeiro não possui qualquer conotação pejorativa: indica unicamente um zelo exemplar pela fé e a Lei. Dos sicários, cuja designação lhes foi dada pelos adversários, pode-se no máximo pensar que representavam a ala radical, propriamente terrorista, do movimento zelote. Quando esse movimento é considerado à luz de sua inspiração autêntica, vê-se que formava uma das grandes seitas, uma das escolas do pensamento judaico da época, como o próprio Josefo re-

13 FARMER, [181], HENGEL, [187], e, mais recentemente, S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967.

14 Cf. Y. YADIN, *The Excavations of Masada* (1963-1964), Jerusalém, 1965, e *Masada, dernière citadelle d'Israël*, Paris, 1967; M. LIVNEH e Z. MESHEL, *Masada*, Tel Aviv, 1966.

conhecia, ao qualificar seu fundador, Judas o Galileu, de notabilíssimo sofista[15]. Segundo ele, a seita nada tinha em comum com as demais, o que não o impediu de declarar em outra passagem que os zelotes em tudo se identificavam com os fariseus, exceto por seu feroz apego à liberdade e sua recusa em reconhecer outro senhor que não Deus, idéias que os predispunham a enfrentar a tortura e a morte, de preferência a se inclinar perante a autoridade de um homem. Eram, pois, anarquistas, mas acima de tudo nacionalistas intransigentes, visto que a autoridade humana nessa época estava não somente no Sinédrio — o qual, aliás, pouco levavam em conta, como demonstra o início da crise de 66 —, mas ainda em Roma, sendo principalmente esta que eles atacavam, por ser estrangeira e ímpia. Assim, o ideal dos zelotes estava em uma teocracia, cuja implantação por certo deveria coincidir com o advento dos tempos messiânicos, ou inaugurá-los, pois os zelotes, ao que tudo indica, foram animados, em grau inigualável, pela febre messiânica que, na época, agitava inúmeros setores da opinião judaica. Não se pode contestar a força das convicções religiosas que lhes animava o nacionalismo.

Em seu comportamento, porém, parecem transparecer ainda os frêmitos da revolta dos deserdados e miseráveis, daqueles que suportavam todo o peso da ordem estabelecida, qualquer que fosse esta. Com algum fundamento, certos pesquisadores hodiernos reconheceram neles a manifestação de um proletariado palestino, rural principalmente, e, apontando paralelos com os circoncélios* da África do Norte cristã, no século IV, ou com outros movimentos de revolta camponeses que assumiram caráter religioso, explicar em termos de oposição de classes as diferenças entre os humildes zelotes do campo palestino e os burgueses fariseus[16].

Igualmente julgou-se identificá-los como os verdadeiros sucessores dos Macabeus, que, tal como eles, se ergueram em patriótica resistência contra a opressão estrangeira. Parece fora de dúvida, com

15 *Bell. Jud.*, 2, 8, 1.

* Os circoncélios eram trabalhadores rurais, de origem berbere que, na estação, serviam aos grandes proprietários romanos da África do Norte. Ao que parece, chegaram a constituir uma categoria social bem demarcada. Rebelavam-se sob o comando de Axido e Asir — "chefes dos santos" — contestando aos credores o direito de cobrar as dívidas; ocupavam os mercados, arvorando-se em advogados dos devedores. Foi uma rebelião paralela à dos donatistas, mas sem quaisquer contactos com ela, terminando apenas com a chegada dos vândalos ao Norte da África. (Sup.)

16 P. ex. FREND, [356], pp. 54 ss., e *The Donatist Church*, Oxford, 1952, pp. 171 ss.

efeito, que o exemplo dos Macabeus, tanto dos fundadores da dinastia dos asmoneus quanto o dos sete irmãos mártires conhecidos pelo mesmo nome, se conservou vivo em Israel desde a perseguição de Antíoco Epifano. Também é verossímil que se tenha desenvolvido, a partir da literatura consagrada aos Macabeus, uma verdadeira teologia do martírio, capaz de alimentar o fervor religioso e patriótico em Israel durante gerações, até que inflamasse a dos zelotes e fosse, afinal, como propõe uma obra recente[17], recolhida e adaptada pela Igreja antiga.

c) Tentativa de solução

Não seria prudente, entretanto, estreitar em demasia o paralelo entre zelote e macabeus, dada a dificuldade de estabelecer uma filiação direta e as circunstâncias muito diferentes em que eclodiram as duas revoltas. Na origem da primeira, encontrava-se a política agressivamente intolerante de Antíoco Epifano, paladino de uma radical helenização da Palestina. A autoridade romana, pelo contrário, jamais intentou seriamente suprimir o direito dos judeus a praticar um culto que o império reconhecia como *religio licita* e que, nessa qualidade, gozava de proteção oficial. Embora nem sempre a prática se amoldasse por completo à teoria e ao direito, deve-se convir que não existe medida de comparação entre a deliberada intenção de Antíoco, decidido a extirpar o judaísmo a fim de substituí-lo pelo paganismo, e a inépcia ou mesmo as afrontas cometidas por um ou outro procurador intolerante e brutal. A iniciativa, no primeiro caso, coube a Antíoco, enquanto no segundo deveu-se aos zelotes, para os quais a simples presença dos romanos na terra sagrada bastava para instigar à revolta. É de notar, por outro lado, que depois de 70 as derradeiras agitações revolucionárias, provocadas pelos zelotes que haviam escapado do desastre, ocorreram fora da Palestina, sem motivações religiosas que se pudessem invocar[18].

17 FREND, [356]; no mesmo sentido, mas independentemente de Frend, BEYSCHLAG, [434].

18 Em Cirene, sob Vespasiano, como conseqüência direta dos eventos da Palestina, novamente em Cirene, Alexandria, Chipre e na Mesopotâmia, sob Trajano, como efeito mais remoto dos mesmos eventos; cf. A. FUKS, "Aspects of the Jewish Revolt in 115-117", *JRS*, 1961, pp. 98 ss.

Conquanto Josefo houvesse, de fato, denegrido a imagem dos zelotes, isso não fornece razão suficiente para acreditá-los isentos de erros. Josefo não inventou tudo o que afirma a seu respeito. Ninguém nega que fossem ardentes patriotas e judeus convictos; contudo, não eram menos visionários e fanáticos. Se o judaísmo como um todo houvesse identificado sua causa à deles, teria certamente marchado para a ruína. Claro está que o sucesso ou o fracasso de um movimento não constituem critério satisfatório para julgar de seu valor e legitimidade. Não obstante, é interessante confrontá-lo, na perspectiva distanciada em que nos encontramos, com a atitude de um fariseu como Johanan ben Zakkai. Conforme uma tradição talvez lendária, porém muito significativa, este lograra escapar clandestinamente de Jerusalém durante o próprio cerco — desvinculando-se, assim, dos insurretos, mas sem passar para o lado adversário — e, em seguida, com a autorização de Vespasiano, fundara a academia rabínica de Jabneh, célula inicial do novo Sinédrio, que por séculos iria garantir deste modo a sobrevivência do judaísmo[19].

Poder-se-ia indagar ainda se, afora a desconfiança, de resto muito justa, que desperta Josefo, o exemplo recente dos movimentos nacionais de resistência ao nazismo não contribuiu para essa reabilitação dos zelotes freqüentemente tão excessiva, para não dizer descabida, ao sugerir a alguns autores comparações contestáveis e paralelismos infundados. É bem provável que a verdade se encontre em um meio-termo entre o testemunho tendencioso de Josefo e as reações de seus exegetas recentes, ao mesmo tempo demasiado e insuficientemente críticas: demasiado críticas para com o autor, e insuficientemente rigorosas em relação à seita que este condenou.

19 Sobre este episódio, Talmude babil., *Gittin*, 56 *b*.

CAPÍTULO III

A crítica neotestamentária

Para o historiador das religiões, em particular para o historiador do cristianismo, especialmente quando se ocupa do período das origens, os problemas de método, enfrentados por qualquer historiador, colocam-se com singular acuidade. Mais que noutros setores da pesquisa histórica, a indispensável objetividade é, nesse terreno, difícil de ser atingida, por razões atinentes quer à documentação disponível, quer ao estado de espírito daqueles que a utilizam.

A) Os evangelhos

1. Os documentos

A documentação a que recorremos não é, em si, mais pobre do que a disponível, na maior parte das vezes, para o historiador da Antiguidade. Considerando-se unicamente a amplitude das fontes, estamos tão bem informados a respeito de são Paulo ou de Jesus como sobre numerosos personagens da história profana antiga[1]. Tal

1 Ver, a propósito, as judiciosas observações de A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, pp. 186 ss. O autor, especialista em história e instituições romanas, de posse, portanto, de bons elementos de confronto, considera desproporcionada a distância entre o relativo otimismo dos pesquisadores de sua especialidade, em relação às fontes com que trabalham, e o pessimismo de alguns exegetas do Novo Testamento em relação às suas.

como Cícero ou César, Paulo nos deixou escritos de sua própria lavra. Os textos evangélicos que nos instruem sobre Jesus acham-se separados do momento em que este viveu por curtíssimo intervalo: em certos casos, sem dúvida, de menos de cinqüenta anos; e emanaram, além disso, de círculos nos quais sua lembrança se mantivera extremamente viva. Contudo, nem as epístolas paulinas, nem os evangelhos, nem mesmo qualquer dos demais escritos surgidos na Igreja antiga durante o período aqui estudado — exceção feita aos Atos dos Apóstolos e à *História Eclesiástica* de Eusébio — podem ser encarados como obras de historiadores. Até mesmo Lucas e Eusébio foram tanto apologistas quanto historiadores. Nenhum dos autores a que recorremos fixou para si, como única tarefa, a exposição dos fatos em toda a sua precisão, imparcial e objetivamente. Ao contrário, todos atenderam, por vezes com exclusividade, a preocupações de outra ordem.

À primeira vista, os evangelhos, escritos narrativos, apresentam determinados traços característicos da obra de um historiador. Logo, porém, se adverte que estão longe de sê-lo e que nenhum dentre eles constitui uma "vida de Jesus" como seria concebida pela historiografia moderna. É inclusive duvidoso que, usados conjuntamente e mediante confronto, possam fornecer os elementos de uma obra deste gênero. Já se observou que entre eles existem discrepâncias de difícil ou até impossível solução, referentes, por exemplo, à extensão do ministério de Jesus, ou à natureza da última ceia (repasto pascal ou não), e que a cronologia da vida de Jesus continua muito aproximativa, seja em relação à data do nascimento, seja à de sua morte[2]. Desse ponto de vista, encontramo-nos mais bem informados acerca de Péricles ou dos Gracos, e até mesmo de tal ou qual soberano do Egito ou da Mesopotâmia.

Não obstante, a dificuldade essencial não reside na imprecisão com que as fontes indicam a cronologia ou as circunstâncias exatas em que se passaram os fatos relatados. Ela advém muito mais do caráter tendencioso dessas fontes, sem que o emprego deste qualificativo implique um julgamento valorativo. À parte as indicações es-

2 Poucas obras recentes sobre os evangelhos apresentam-se como biografias de Jesus. Existem, porém, algumas exceções. Entre essas, em francês, M. GOGUEL, [139, I], cujos objetivos e limites estão explicados nas pp. 9 ss., e mais recentemente Vincent TAYLOR, [269]. Cf. o denso capítulo de H. E. W. TURNER em MANSON-ROWLEY, [26], pp. 436 ss.

cassas e praticamente sem importância de historiadores pagãos como Tácito e Suetônio, ou do historiador judeu Josefo[3], a documentação que possuímos sobre o cristianismo primitivo é exclusivamente cristã. Originária do mesmo ambiente cuja história procura-se reconstituir, a imagem que dele nos fornece é a que eles tinham para si. Explícita ou implicitamente, esses textos foram inspirados por uma intenção apologética: demonstrar a veracidade da mensagem cristã. Trata-se de escritos "comprometidos", no exato sentido do termo, que exigem escrupulosa manipulação por parte do historiador moderno, tentando a conceder-lhes maior ou menor crédito de acordo com a própria posição confessional ou ideológica.

2. Sua utilização

Aos olhos do historiador cristão, os livros do Novo Testamento, únicos de que praticamente dispomos a fim de reconstruir a história das origens cristãs, constituem textos inspirados, Escritura revelada. Pelo fato de representarem os fundamentos de sua fé, encontra dificuldade em tratá-los como documentos históricos comuns. O problema que se coloca ante ele é o de traçar a separação entre verdade de fé e verdade histórica. Aqui entram em jogo questões de extrema delicadeza. Diante dos milagres evangélicos, o crente ortodoxo e o incrédulo assumirão atitudes radicalmente opostas: o primeiro aceitará *a priori*, o segundo rejeitará *a priori* ou procurará uma explicação natural para fatos apresentados como fora do domínio das leis naturais. Para um, o nascimento virginal e a ressurreição corporal de Cristo constituem dogmas, não se aventando a possibilidade de rejeitar o testemunho dos textos que os afirmam. O segundo, ao tomá-los como impossibilidades, intentará descobrir nos textos — de antemão recusados — uma falha que demonstre o equívoco de seus redatores. Exclui-se, asim, por completo qualquer conciliação no plano das convicções pessoais[4]. Na condição de historiador, o estudioso deverá talvez restringir-se a consignar a convicção

3 Inventário e análise por M. GOGUEL, [253], pp. 49 ss., entre outros.

4 As respectivas tendências de incrédulos e crentes (católicos, no caso) acham-se muito bem resumidas nas citações que se seguem, características sobretudo por pertencerem a autores que, não sendo especialistas, expressam o ponto de vista do homem instruído, e por criticarem não a posição do campo adversário, mas a daqueles que partilham com ele as mesmas inclinações religiosas ou filosóficas: "Uma vez que

dos primeiros cristãos — pois se trata de um fato — de que as coisas efetivamente ocorreram da maneira como os evangelhos relatam. Acima de tudo, independentemente da interpretação dada ao acontecimento, a fé na ressurreição do mestre foi o poderoso fermento da formação da Igreja. Em última instância, é isso o que importa. Ir além, afirmar ou negar, tentar demonstrar o fundamento da crença ou provar sua ilusão seria, talvez, extrapolar o domínio específico da História[5].

Há, entretanto, outros problemas, em relação aos quais é difícil abstrair por completo o fator subjetivo introduzido pela posição ideológica do pesquisador. É o caso da *cronologia dos evangelhos.* Os exegetas conservadores — católicos e alguns protestantes — optam de preferência por uma data muito alta (anterior a 70, no que concerne ao conjunto dos Sinópticos)[6], quer por confiarem nas indicações fornecidas nesse sentido pelos escritores eclesiásticos dos primeiros séculos, quer por motivos estreitamente relacionados com

se julga poder distinguir (no Evangelho de Marcos) origens distintas ou contradições, ... por que pretender que em textos dessa natureza um pecado contra a lógica constitua prova de alteração ou falsidade? A mesma exegese, se aplicada aos poemas de Homero, não nos convencerá. Por que recusar ao redator, que não era exatamente um escritor profissional, o direito de se repetir ou mesmo de se contradizer?" (Edouard HERRIOT, *Sanctuaires*, Paris, 1938, p. 176). A objeção deste livre-pensador parece dirigir-se em particular às mais recentes obras exegéticas de A. LOISY, p. ex. *Les origines du Nouveau Testament*, Paris, 1936, em que a crítica é muito radical, e aos trabalhos da escola mitológica (cf. *infra*, p. 229). Inversamente, o romancista católico J. MALÈGUE, em um livro que interessa para a psicologia do modernismo católico e que, sob certos aspectos, se afigura como réplica ao *Jean Barois*, de Roger MARTIN DU GARD, atribui a um de seus personagens, prestes a abandonar a fé, o seguinte julgamento sobre os exegetas eclesiásticos: "Em suma, das duas, uma. Ou eles confessam que é preciso se conformar em ignorar, ou constroem hipóteses arbitrárias, que nenhum texto desmente ou confirma. No fundo, é a mesma coisa. O que dizem, a rigor, não é falso, mas tendencioso. Procedem de um modo que não utilizariam em se tratando de qualquer outro trabalho de história antiga. Usam um método deploravelmente falto de objetividade, em que as convicções são preconcebidas, e posteriores as discriminações que deveriam fundamentá-las" (*Augustin ou le Maître est là*, I, Paris, s.d., p. 317).

5 Observações judiciosas de H. LIETZMANN sobre a questão, [144], I, p. 52.

6 Cf., p. ex., E. JACQUIER, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, II, 2ª ed., Paris, 1905, que situa Marcos "cerca de 64-67", Mateus "antes de 70" e Lucas "cerca de 60-70". Ainda no mesmo sentido, em data bem mais recente, o divulgador católico DANIEL-ROPS, *L'Englise des Apôtres et des Martyrs*. Paris, 1948, pp. 292 ss., aceita, além disso, a autenticidade das epístolas católicas, inclusive a segunda de Pedro (hoje negada por todos), que, tanto quanto a primeira — muito duvidosa —, "informa-nos sobre a situação da fé na época em que o velho príncipe dos apóstolos a escreveu".

sua fé; tanto maior será a probabilidade de exatidão das narrativas evangélicas quanto mais próximas estiverem dos eventos relatados. Um crente estará naturalmente inclinado a encarar como profecia autêntica o anúncio da destruição de Jerusalém e do Templo, que os evangelhos anunciam pelo boca de Cristo (Marcos 13,1s e 14s e paral.). Os exegetas racionalistas tenderão, ao contrário, a retardar a data de redação dos evangelhos, pois, ampliando-se o intervalo entre essa data e o momento em que viveu Jesus, se reduzirá a confiança atribuível àqueles textos; e o anúncio dos acontecimentos de 70, considerado como uma profecia *ex eventu*, será precisamente um argumento a invocar em apoio de uma data relativamente tardia[7].

Idêntica dificuldade existe com referência à *autenticidade* dos textos. O valor documental de dois dos evangelhos (Mateus e João) pode variar consideravelmente, a depender da aceitação de sua autoria por esses apóstolos, como quer a tradição, ou de uma atribuição apócrifa. Também importaria determinar com segurança se versículos tão controvertidos como em Mateus16, 18 (primado de Pedro e fundação da Igreja) e 28,19 (prescrição de batizar em nome da Trindade) são autênticos ou interpolados. Também aqui é natural que os exegetas católicos se esforcem por demonstrar a autenticidade do primeiro, o mesmo se dando com católicos e protestantes conservadores em relação ao segundo, uma vez, através deles, dois elementos capitais da dogmática ortodoxa encontram apoio na autoridade de Cristo. Em compensação, é natural que os exegetas de outras tendências, invocando o caráter totalmente isolado desses versículos no conjunto dos Sinópticos e, principalmente, o fato de que Mateus16,18 não possui equivalente na passagem paralela de Marcos (8,27-33), contestem, seja sua presença no texto primitivo de Mateus — no qual representariam um acréscimo ulterior —, seja, de qual-

7 Assim, os partidários da escola mitológica, por exemplo P. COUCHOUD, [252], datam Marcos da época de Trajano, Mateus e João da de Adriano, e Lucas da de Antonino (trata-se da ordenação definitiva destes evangelhos). Os chamados críticos radicais procedem no mesmo sentido: A. LOISY, *op. cit. (supra*, p. 221, n. 4), situa o conjunto dos evangelhos, em sua forma atual, na primeira metade do século II. As posições da exegese católica recente revelam uma nítida tendência a aproximar-se, em várias questões (problema dos Sinópticos, anterioridade de Marcos, cronologia e, inclusive, autenticidade de certos escritos neotestamentários), das posições da exegese liberal. É fácil verificá-lo através da leitura das introduções de tons variados aos diversos livros do Novo Testamento, na Bíblia de Jerusalém.

quer forma, sua caracterização como autêntica palavra de Jesus[8]. Em torno de Mateus 16,18, giram as discussões relativas à primazia romana, estreitamente vinculadas, por outra via, ao problema da estada e morte, em Roma, de são Pedro, considerado pela Igreja católica o primeiro papa. Todas as referências disponíveis sobre a questão são relativamente tardias e, portanto, de pouca confiança. Alguns autores julgam possível rejeitar o testemunho e pôr em duvida, ou mesmo negar, a própria ida de Pedro a Roma e, *a fortiori*, a tradição referente a longos anos de episcopado na capital, que hoje ninguém mais sustenta[9]. As escavações recentemente empreendidas sob a basílica de são Pedro, com o intuito de encontrar o túmulo do apóstolo, não proporcionaram a prova decisiva, como esperavam seus promotores. Os vestígios descobertos são de interpretação difícil, inclusive quanto ao estabelecimento de uma exata e segura datação. Testemunham apenas que a cristandade romana, no século II, associava ao Vaticano a memória do martírio de Pedro e, ao que parece, ali situava sua sepultura[10].

8 O segundo, entretanto, agora é quase sempre considerado inautêntico. Nem mesmo a exegese católica pretende mais defendê-lo a todo custo: cf. Bíblia de Jerusalém, nota, *ad loc.* Enquanto os exegetas independentes ou radicais concordam, em geral, em rejeitar o primeiro, as opiniões dos protestantes, em compensação, estão divididas. Assim, por exemplo, T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, pp. 201 ss., embora admitindo que de fato pertence a Mateus, nele não identifica uma palavra autêntica de Jesus; O. CULLMANN, ao contrário, [289], p. 143, acredita que Jesus de fato houvesse pronunciado essas palavras.

9 P. ex. depois de Ch. GUIGNEBERT, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris, 1909, K. HEUSSI, [290]; para a ida de Pedro a Roma, H. LIETZMANN, [291].

10 Bibliografia sobre a questão e conclusões (de prudente reserva) em K. BAUS, [131], pp. 132 e 137 ss.; cf. verbete "Vatican (fouilles du)", de H. I. MARROU, *Dict. Arch. chrét.*, XV, 2, col. 3292 ss. Dentre a vasta bibliografia sobre o assunto, assinalese, com referência à autenticidade do túmulo, J. CARCOPINO, [288]; em sentido contrário, P. LEMERLE, "La publication des fouilles de la basilique vaticane et la question du tombeau de saint Pierre", *RH*, 1952, pp. 205 ss. A discussão incide não apenas sobre a difícil interpretação dos vestígios arqueológicos, mas ainda sobre o significado atribuível à palavra *trópaion*, empregada a propósito de Pedro e de Paulo em um texto citado por Eusébio *(Hist. Eccl.*, 2, 25, 7): no que concerne ao Vaticano e a Pedro, pode tratar-se seja de um túmulo, seja de um simples "monumento comemorativo erigido entre 180 e 200, quer no lugar — real, suposto ou aproximado, quem sabe? — onde primitivamente esteve enterrado o mártir, quer de preferência... no lugar — real, suposto ou aproximado — do suplício" (MARROU, *op. cit.*). A questão se complica devido à existência de uma tradição que localiza a sepultura de Pedro — e de Paulo — na via Ápia, na catacumba dita de são Sebastião, tradição que se tentou conciliar com a do Vaticano mediante a hipótese de uma trasladação das relíquias

B) Outros escritos neotestamentários

1. Atos dos apóstolos e epístolas de Paulo

Ao passarmos dos evangelhos para os outros escritos do Novo Testamento, as perspectivas, até certo ponto, tornam-se mais claras. Os Atos dos Apóstolos constituem a continuação do Evangelho de Lucas. Entretanto, o texto original, antes de assumir sua forma atual, poderia ter sofrido diversas modificações. Assim, a composição, integridade e em conseqüência, o valor histórico do livro levantam árduos problemas[11]. Nem sempre o relato é dos mais escrupulosos, havendo, em particular, a probabilidade de que, vez por outra, o redator final tenha transposto a situação eclesiástica do seu tempo, finais do século I, para as origens da Igreja, ou interpretado erroneamente, por não compreendê-los, traços desaparecidos nesse intervalo. É possível, por exemplo, que sob o milagre descrito por ele na ocasião do Pentecostes (2,4-13), quando cada fiel escutou os apóstolos em sua própria língua, se encontre um fenômeno de glossolalia do tipo mencionado por são Paulo, isto é, a emissão de sons inarticulados, proferidos sob a inspiração do Espírito e interpretados para a comunidade por outro inspirado (1 Cor 12,10). Quiçá, inversamente, a imagem que apresenta do colégio dos Sete, emanação do grupo dos helenistas (cap. 6), encarregados do "serviço às mesas", seja uma projeção anacrônica do diaconato existente em sua época[12].

O fato de a narrativa se interromper por volta do ano 60, no momento do cativeiro de são Paulo em Roma, sem fazer referência ao seu martírio, não representa um motivo suficiente para colocar sua redação antes dessa data, tendo em vista todos os outros indícios que testemunham uma data mais tardia. Ao que parece, o autor

quando da perseguição de Valeriano. Tais problemas estão longe de ser esclarecidos. Não se contrapôs nenhum argumento realmente decisivo à tradição da ida e da morte de Pedro em Roma, mas as próprias circunstâncias de sua morte permanecem misteriosas. A hipótese mais verossímil é a de que haja perecido durante a perseguição de Nero (64). Resta indagar, porém, como e quando os sobreviventes tiveram a possibilidade de identificar os mutilados restos mortais do apóstolo, enterrados certamente em alguma fossa comum, pois não se tratava de um martírio individual, ou mesmo atirados ao Tibre. Ora, colocar esta questão já implica respondê-la...

11 Boa análise desses problemas em E. TROCMÉ, *Le "Livre des Actes" et l'histoire*, Paris, 1957.

12 Cf. M. GOGUEL, [139], II, pp. 108 e 112.

suspendeu intencionalmente a narração, por não desejar mencionar o martírio do apóstolo, de vez que tal martírio infligia um desmentido à sua visão otimista das relações entre o império e a Igreja incipiente. De fato, a princípio, o próprio Nero respeitara a tradição genuinamente romana de liberalismo indulgente, ilustrada por todo o ministério de Paulo, haja vista que — como se diz na frase final do livro — este permanecera em Roma "por dois anos completos... e sem qualquer impedimento ensinava as coisas referentes ao Senhor Jesus" (28,30-31).

Nas epístolas paulinas, que são ao mesmo tempo escritos de circunstância e obras doutrinárias, o relato dos acontecimentos ocupa um lugar bastante reduzido (assinalamos acima, p. 104, a discrepância praticamente irredutível entre Gálatas e Atos, a propósito da querela das observâncias). A despeito da importância capital que possuem para a história do pensamento e da teologia cristãos, as epístolas deixam na obscuridade até mesmo datas essenciais do início da história cristã e da própria vida de são Paulo, a começar pela data de sua redação. Ficamos, nesse terreno, limitados a conjeturas mais ou menos plausíveis. As chamadas epístolas do cativeiro (cf. *supra*, p. 100) introduzem problemas de cronologia particularmente complicados, estreitamente ligados ao dos últimos anos da vida do apóstolo e do seu martírio. Como Paulo foi encarcerado várias vezes e em diferentes lugares, antes da prisão em Roma — há autores que, além disso, admitem um duplo cativeiro romano, separado por um período de liberdade —, é quase impossível pronunciar-se sobre a data e o local de origem desses escritos[13].

2. Epístola aos hebreus e epístolas católicas

O escrito anônimo, com características mais de homilia que de carta, denominado epístola aos Hebreus enfrentou dificuldades para se impor à Igreja antiga como documento canônico e paulino. Não consta da lista conhecida como cânon de Muratori — assim chamado em lembrança do erudito que o descobriu no século XVIII, na Biblioteca Ambrosiana de Milão —, que situa a composição do Novo Testamento por volta de 180. Também não figuram nesse cânon

13 Resumo prático do problema em O. CULLMAN, [45].

as duas epístolas de Pedro, a de Tiago e a terceira de João. Nenhum crítico moderno pensa mais em atribuir a Paulo a epístola aos Hebreus, apesar de certas afinidades que apresenta com seu pensamento. Sua data, porém, permanece discutida. Embora alguns a situem em finais do século I, poderia ser anterior a 70, pois o Templo e seu culto surgem ali como realidades ainda presentes. Recentemente, um autor procurou demonstrar, de maneira mais engenhosa que convincente, que o documento não fora dirigido a cristãos de origem judaica, mas a um grupo de israelitas ainda não convertidos, os essênios[14]. As estreitas analogias de pensamento e vocabulário observáveis entre esse escrito e as obras de Filão induzem a procurar sua origem nos círculos alexandrinos (cf. *infra*, p. 245). Quanto às chamadas epístolas católicas, divide-se a opinião dos críticos. Nenhum deles defende a segunda de Pedro, tributária da de Judas e certamente o escrito mais tardio do Novo Testamento (cerca de 150). Os exegetas conservadores, sobretudo os católicos, aceitam de bom grado e empenham-se em provar a autenticidade apostólica da primeira epístola de Pedro, de acentuado espírito "paulino", o que levanta, num ponto preciso, o problema das relações entre os dois apóstolos, que alguns concebem como bastante tensas, outros como cordiais. Às vezes defendem também a de Judas e a de Tiago; este parece contrapor à concepção paulina da salvação apenas através da fé uma doutrina de justificação pelas obras. Os críticos filiados a outras tendências mostram-se mais reservados, senão abertamente céticos[15].

3. *O problema joanino*

A tradição eclesiástica atribui a um mesmo autor o quarto evangelho, três epístolas católicas e o Apocalipse. Por outro lado, identifica esse autor com João, filho de Zebedeu, um dos doze apóstolos. No que concerne à primeira questão, em geral os críticos modernos consideram, em comum acordo, que de fato o evangelho e as três epístolas procedem da mesma pena ou, no mínimo, do mesmo ambiente. Em contrapartida, a despeito de partilharem certos temas, como os do Pastor (João 10; Ap 7,17) e do Cordeiro (João 1,29 e 36;

14 H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959.

15 De modo geral, em se tratando da exegese não católica, os críticos britânicos são mais conservadores que os alemães ou franceses: cf., p. ex., ROWLEY-MANSON, [26], pp. 90 ss. e, por outro lado, A JULICHER, [59].

Ap 5,6-14), é bem difícil conceber que o teólogo místico do quarto evangelho e o visionário da Apocalipse, profundamente distintos no estilo e no pensamento, sejam um só personagem. Talvez a assimilação entre ambos se deva sobretudo a que o autor do Apocalipse, cujas conexões com a Ásia Menor se revelam singularmente estreitas, se refere com insistência a si próprio como "eu, João" (Ap 1,9; 22,8), bem como ao fato de que a Igreja antiga, de Ireneu em diante, atribuiu o quarto evangelho ao apóstolo João, que o teria escrito em Éfeso. Na sua forma atual, o Apocalipse parece datar do principado de Domiciano (cerca de 96), mas é possível que haja incorporado elementos provindos até do período de Nero[16].

Quanto à própria autenticidade joanina do evangelho e, secundariamente, das três epístolas, continua objeto de grande controvérsia. O autor, sem jamais se designar por um nome, apresenta-se como testemunha ocular dos fatos que expõe. Os que nele se negam a reconhecer o apóstolo João, baseando-se em bons argumentos, imaginam em seu lugar algum homônimo, por exemplo João o Ancião, mencionado por Papias (citado por Eusébio, *Hist. Ecl.*, 3, 39, 4-7). Seria desejável poder determinar com precisão o papel desempenhado, na elaboração desse escrito, pelo discípulo anônimo e misterioso que aí se encontra mencionado (João 18,15), provavelmente distinto do "discípulo bem-amado" (João 13,23; 19,26; 20,2; 21,7 e 20), que, aliás, pode não ser o apóstolo João. O problema da autoria, ao que tudo indica, é insolúvel. Um tanto mais simples é o da datação. No quarto evangelho há indícios do conhecimento dos Sinópticos, ou da tradição por estes consignada. Analogias bem claras com os manuscritos de Qumram (cf. *infra*, p. 255) obrigam a atenuar-se o que se julgava poder afirmar-se acerca de seu caráter profundamente helenístico. Na verdade, reúne elementos gregos e judaicos, ao lado de um exato conhecimento do horizonte jerosolimita anterior a 70. Por conseguinte, tudo indica que não é tão tardio quanto alguns acreditaram (100-125, segundo Jülicher), composto antes de findar o século I, no máximo por volta de 90-95[17].

16 Cf. S. GIET, [51].

17 Recente balanço da questão em P.-H. MENOUD, "Les études johanniques de Bultmann à Barrett", em *L'Evangile de Jean, Études et problèmes (Recherches bibliques*, compilação coletiva), Tournai, 1958, pp. 11 ss.; cf. E. HAENCHEN, "Aus der Literatur zum Johannes Evangelium (1929-1955)", *ThR*, 1955, pp. 295 ss.; e "Neuere Literatur zu den Johannes-Briefen", *ThR*, 1960, 1 ss. e 267 ss. Sobre as relações com os Sinópticos, J. BLINZLER, *Johannes und die Synoptiker, ein Forschungsbericht (Stuttgarter Bibelstudien*, 5), Stuttgart, 1965.

C) Problemas relacionados com a vida de Jesus

Levando-se em conta o caráter de nossas fontes, não é de surpreender que os problemas pertinentes à vida de Jesus sempre tenham suscitado, por parte dos especialistas, calorosas discussões e bem divergentes pontos de vistas. Não se pretende, aqui, sistematizá-los[18], mas apenas registrar duas das soluções propostas, assim como as objeções que se lhes colocam.

1. A tese do mito

a) Primeiras formulações

A expressão mais radical dessa tese pertence à chamada escola mitológica, que rejeita em absoluto a existência real de Jesus como figura histórica. Suas formulações variaram bastante, conforme a época. Sob a Revolução Francesa, pensadores racionalistas, como Volney ou Dupuis, entreviram no cristianismo um mito solar, no qual o Cristo seria a personificação do Sol e os apóstolos seriam os doze signos do zodíaco. Estudos modernos tentaram, aqui e ali, retomar essa teoria, esforçando-se por lhe proporcionar um ponto de apoio na história do antigo Oriente: Jesus seria a transposição do herói babilônico Gilgamesh, por sua vez uma personificação do Sol (Jensen). Qualquer que seja, porém, a forma sob a qual se apresente a explicação das origens cristãs em termos de mito solar, o interesse que pode oferecer reduz-se praticamente ao de uma curiosidade. De uns cinqüenta anos para cá, embora a tese mitológica tenha voltado a emergir, fê-lo sob novos aspectos.

b) Formas recentes

As origens míticas são, agora, buscadas no meio judaico, especificamente junto a alguma seita judaica de caráter sincretista que rendesse culto a um Salvador divino, avatar de Iahweh, cuja analogia com as divindades salvadoras dos mistérios pagãos residiria na morte e na ressurreição; tal figura ter-se-ia paulatinamente transforma-

18 A. SCHWEITZER, [265], continua fundamental; cf. F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus?*, Bruxelas-Paris, 1932 (catól.).

do, no espírito dos fiéis, em personagem histórico (J. M. Robertson, W. B. Smith e sobretudo A. Drews).

A tese do mito recobrou popularidade entre o público francês, devido principalmente aos trabalhos de P.-L. Couchoud, cujas idéias, com maior ou menor alteração, encontram-se também em outros pesquisadores[19]. A argumentação de Couchoud baseia-se no silêncio quase total dos escritores pagãos e judeus do princípio de nossa era em relação a Jesus. Visto que as raras alusões desses autores se resumem em um eco mais ou menos deformado dos escritos cristãos, achamo-nos exclusivamente reduzidos à documentação cristã. Ora, a própria cronologia dessa documentação fornece aos defensores da tese mitológica um de seus argumentos principais. As epístolas de Paulo constituem os mais antigos escritos do cristianismo e nelas não se menciona qualquer pormenor da vida terrena de Jesus. Não obstante, os "mitólogos" se vêem obrigados, pela lógica de seu sistema, a dar como interpolações ulteriores as referências precisas do apóstolo à existência humana de Jesus. Para Paulo, Cristo seria um ser celeste, o deus de um mistério, situando-se sua morte e ressurreição fora do espaço e do tempo, enquanto seu suplício proviria da ação de potências demoníacas. O Apocalipse corresponderia a este estado da crença cristã: "Apesar de ter sido escrito uns doze anos depois das instruções proféticas de Paulo, testemunha um estado mais arcaico da fé", é "o primeiro livro cristão e preserva a mais antiga concepção do Deus Jesus a que temos acesso"[20].

Na origem do culto de Jesus estariam uma visão de Pedro, mencionada por Paulo (1Cor 15,5), e as visões do próprio Paulo. Drama cósmico e intemporal, sua morte e ressurreição ter-se-iam convertido em drama histórico concreto. A narrativa da Paixão seria proveniente dos versículos do Antigo Testamento, em particular do capítulo 53 de Isaías, sobre o Servo Sofredor, e os evangelhos, a começar por Marcos, completaram os contornos humanos da figura do Deus Jesus, divindade salvadora do mesmo tipo que Osíris ou Átis, fazendo do mito uma história.

19 Distribuem-se entre *Le mystère de Jésus*, Paris, 1924, e *Le Dieu Jésus*, Paris, 1951, [251] e [252]. O mais recente representante da tese mitológica é Marc STÉPHANE, *La Passion de Jésus*, Paris, 1959.

20 COUCHOUD, *Le Dieu Jésus*, p. 100.

c) Seus obstáculos

Um simples resumo da tese do mito evidencia o que tem de inverossímil e as suas falhas de método. Já se demonstrou diversas vezes que o silêncio dos autores pagãos, ou mesmo judeus, não constitui argumento contra a historicidade de Jesus. Prova, simplesmente, que o incipiente cristianismo, como minúscula seita, não despertou nem podia atrair a atenção dos que lhe eram estranhos. Por outro lado, é arbitrário considerar o Apocalipse (datável, como se viu, do reinado de Domiciano) o escrito mais antigo do cristianismo e, num procedimento inverso, recuar para um momento demasiado precoce do século II a redação evangélica, mesmo a do mais antigo desses escritos. Mais arbitrário ainda é atribuir pouco valor às referências precisas de Paulo à vida de Jesus, e passar por cima da tradição oral, de que aquelas são o reflexo, fixada igualmente por escrito nos evangelhos. A tradição oral assegura, entre a pregação de Paulo e a dos primeiros discípulos, um vínculo tanto mais forte na medida em que Paulo se preocupava com afirmar sua autonomia em relação aos palestinos. Na realidade, "o melhor testemunho da historicidade de Jesus é o de Paulo, que se pretende transformar no principal apoio do *mitismo*. É certo que o seu Cristo é um ser divino... mas *é um deus que foi homem*, de outro modo o paulinismo não faz sentido. Para que se realizasse o mistério que o apóstolo pregava, seria necessário que o Senhor tivesse sido um verdadeiro homem"[21]. De resto, jamais as teorias mitológicas atingiriam tal notoriedade se não encontrassem, para um público sempre ávido de sensação, o incontestável talento literário de Couchoud, capaz de dissimular, aos olhos de um leitor mal informado, as enormes brechas de uma construção singularmente frágil.

2. A "*Formgeschichte*"

a) Suas posições

Nenhum historiador sério aprova a tese mitológica, mas todos, em compensação, interrogam-se sobre a confiança que merecem os

21 Ch. GUIGNEBERT, [254], p. 72. Para minuciosa refutação das teses mitológicas, cf., além deste, M. GOGUEL, [253], e A. LOISY, *Historie et mythe à propos de Jésus-Christ*, Paris, 1938, que, de resto, só dá como garantido um núcleo insignificante de fatos consignados pelos evangelhos.

textos evangélicos e sobre o grau de precisão que se pode esperar deles em se tratando da vida e do ensinamento de Jesus. A verdadeira questão não reside na escolha entre mito e história, mas antes na possibilidade de alcançar, sob o Cristo da fé, o Jesus da História[22]. As soluções propostas variam quase ao infinito[23]. Limitamo-nos a apresentar uma escola cujos pontos de vista, há cerca de quarenta anos, obtiveram considerável sucesso e em boa parte continuam a orientar as discussões atuais. Trata-se da *formgeschichtliche Schule*[24], representada principalmente por K. L. Schmidt[25], M. Dibelius e R. Bultmann[26].

Acima de suas divergências, aliás ponderáveis, os diversos defensores do "formismo" possuem uma idéia comum, que permite considerá-los como membros de uma escola: a idéia de que os evangelhos sinópticos, emanados da comunidade primitiva, nos oferecem a imagem, certamente deformada, que a piedade dos discípulos fizera de Jesus. Sua redação tem de ser concebida em conexão direta e íntima com a vida da comunidade, visto que aí se situa o *Sitz im Leben* desses escritos, os quais, longe de constituírem documentos históricos, no sentido corrente do termo, são escritos religiosos. Sua estrutura é artificial, pois uma rigorosa análise formal permite nela discriminar elementos distintos, primitivamente autônomos e correspondentes às diversas funções na atividade da Igreja: pregação, ensino, culto. Tais componentes procedem de distintos gêneros literários populares e podem ser divididos em duas categorias fundamentais, as palavras ou *Logia* de Jesus e os relatos. A primeira subdivide-se em palavras proféticas ou apocalípticas, parábolas e provérbios, sentenças de caráter normativo ou didático destinados a fixar regras comunitárias, afirmações relativas a Cristo, etc. O elemento mais antigo da segunda deve ser procurado no relato da Paixão, ori-

22 Cf. a coletânea coletiva de ensaios intitulada, de modo significativo, *Der Historische Jesus und der kerygmatische Christus* (editada por H. RISTOW e K. MATTHIAE), 3ª ed., Berlim, 1964; também P. BIEHLE, " Zum Frage nach dem historischen Jesus", *ThR*, 1956-1957, pp. 54 ss., e [250].

23 Cf. A. SCHWEITZER, [265].

24 Além das análises já ultrapassadas de O. CULLMANN, *RHPR*, 1925, pp. 459 ss. e 564 ss. (positiva) e de M. GOGUEL, *RHR*, 1926, pp. 114 ss. (reservada e crítica), consultar-se-á com proveito o balanço de G. IBER, "Zun Formgeschichte der Evangelien", *ThR*, 1956-1957, pp. 283 ss.

25 *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlim, 1919.

26 Cf. [39] e [40].

ginalmente estabelecido como unidade literária, mas ao qual depois se associaram relatos de milagres e outras narrações. Todos esses elementos foram reunidos em conjuntos mais ou menos coerentes pelos redatores-compiladores — nossos evangelistas — de maior ou menor habilidade[27]. Assim, é possível remontar, para além dos atuais evangelhos e das unidades literárias (perícopes) que os integram, ao estádio pré-literário da tradição oral subjacente. Baldado seria, entretanto, pretender atingir a figura histórica de Jesus: "Já não podemos", escreveu R. Bultmann, "conhecer o caráter de Jesus, sua vida, sua personalidade... Não existe nenhuma palavra sua cuja autenticidade possamos demonstrar".

b) Seus críticos

Quase todos os especialistas dispõem-se a reconhecer que a *Formgeschichte* abriu novas perspectivas à exegese neotestamentária, na medida em que obrigou a reconsiderar o problema dos Sinópticos e a modificar uma hipótese de ordinário admitida, a de duas fontes — Marcos e uma compilação perdida de *Logia* — utilizadas paralela e independentemente por Mateus e Lucas. Nem todos, porém, inclinam-se a aceitar integralmente as conclusões da escola, que provocou discussões tanto mais intricadas quanto, em Bultmann, suas teses aparecem combinadas com uma interpretação existencialista da mensagem cristã e um programa de "demitização" dessa mensagem, tal como foi expressa no Novo Testamento. Não temos que nos preocupar com os aspectos propriamente teológicos do problema e com as controvérsias que o acompanham[28]. No plano da exegese bíblica, a exemplo do francês M. Goguel, com a maioria dos exegetas ingleses e um número crescente de especialistas alemães, muitos estudiosos estimam que, embora seja realmente impossível escrever uma "vida" de Jesus, da maneira como se escreveria uma biografia de Napoleão, nada há de quimérico em procurar nos evangelhos um reflexo de sua pessoa e um eco de seu ensinamento[29]. O dilema entre documento de fé e documento de história não é decerto irredutível,

27 Bom resumo nos artigos "Evangelien (formgeschichtlich)" e "Formen und Gattungen im Neuen Testament", de G. BORNKAMN, 3ª ed., II, col. 749 ss. e 999 ss.

28 Resumo prático e preciso em R. MEHL, *La théologie protestante*, Paris, 1966, pp. 56 ss.

29 Cf. [139, I].

de vez que a preocupação de edificar e a inspiração essencialmente religiosa dos evangelhos não impedem que encerrem elementos históricos, mesmo que não os tenham erigido em objeto principal. A tradição oral, discernida pela *Formgeschichte* através de nossos textos pode muito bem remontar naturalmente num grau difícil de determinar com relativo rigor — a testemunhos oculares e ao próprio Jesus.

Recentes trabalhos suecos deram ênfase aos métodos de ensino empregados nas escolas rabínicas, pelos quais se transmitia a tradição judaica e de que o cristianismo primitivo é um tributário direto[30]. Nada há de inverossímil em que os discípulos de Jesus houvessem decorado algumas de suas afirmações, da mesma forma que os discípulos dos rabinos procediam com relação à *halachá*. No que diz respeito aos pormenores da vida de Jesus, convém, como quer a *Formgeschichte*, levar em conta a presença de elementos lendários e admitir que subsistem muitas dúvidas. O fato, por exemplo, de Marcos nada informar sobre o nascimento e infância de Jesus, começando o relato pelo batismo, constitui, independentemente dos argumentos de um espírito cético ante o milagre, um motivo para que o historiador se recuse a levar em conta o que Mateus e Lucas dizem sobre o assunto. Por outro lado, não há razão que autorize rejeitar em bloco, como invenção da comunidade cristã, a parte da narrativa desenrolada entre o episódio do batismo e o da crucificação. O ceticismo absoluto é tão injustificável como o otimismo harmonizador, porque assentam em premissas igualmente contestáveis.

30 H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of "Formgeschichte"*, Londres, 1957; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript, Oral Tradition and written Transmission in Rabbinic Judaism and early Christianity*, 2ª ed., Copenhague, 1964; cf. H. SCHURMANN, "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition", em *Der historische Jesus (supra,* p. 232, n. 22), pp. 342 ss.

CAPÍTULO IV

Elementos judaicos e elementos gregos no cristianismo primitivo

1. O problema

Procedente do judaísmo, o cristianismo implantou-se e desenvolveu-se em ambiente greco-romano. Fenômeno original, nem por isso deixou de sofrer a influência do meio em que surgiu e cresceu. Um dos maiores problemas da história das origens cristãs reside exatamente no intento de esclarecer e, de alguma forma, delimitar a parte que coube respectivamente aos elementos judaicos e helenísticos na gênese e evolução do cristianismo. Nesse terreno, a pesquisa tem estado e ainda se encontra sujeita a muitas hesitações e tentativas.

Durante muito tempo as investigações foram dominadas por apriorismos confessionais e por certa concepção da ortodoxia, que tornava a originalidade absoluta em critério de verdade. Em se tratando da história cristã, influências e empréstimos estranhos estavam fora de cogitação, pois na luta entre a verdade e o erro o cristianismo era visto como totalmente distinto de tudo que o cercava, e irredutível até mesmo ao que parecia se lhe assemelhar. Qualquer comparação, estabelecida no pressuposto de que poderia mostrar afinidades e traduzir uma influência do meio ambiente sobre o cristianismo, significaria não reconhecer a essência da revelação, de forma que o historiador cristão amiúde se sentia obrigado a "desembaraçar o evangelho de aproximações comprometedoras" (R. P. Langrange).

Embora sem contestar a existência e a legitimidade dos esforços realizados por alguns Padres de Igreja com vistas a integrar numa síntese a revelação bíblica e o pensamento grego, inúmeros pesquisadores católicos esforçaram-se ao menos por negar qualquer influência da religiosidade pagã no plano dos escritos neotestamentários[1]. Por outro lado, certos protestantes liberais (Harnack), acreditando reconhecer em um cristianismo sem dogmas a pureza e a simplicidade da primitiva mensagem evangélica, encaravam como uma deturpação não apenas qualquer sistema doutrinal da Igreja antiga, mas ainda tudo o que, inclusive no Novo Testamento, lhes parecia trazer a marca da especulação filosófica grega[2]. Costumava-se, assim, contrapor o Sermão da montanha, com seu conteúdo ético, ao credo de Nicéia, prenhe de metafísica: "O primeiro pertence a um mundo de camponeses sírios, e outro a um mundo de filósofos gregos"[3]. Foi tanto de sua parte quanto da de historiadores não confessionais, inclinados algumas vezes a tomar o cristianismo como mero subproduto da religiosidade helenística[4], que surgiram as primeiras tentativas de explicar o cristianismo primitivo à luz de seu contexto pagão. Por causa disso, tais historiadores foram encarados, com ou sem motivo, como mentores de uma conspiração urdida, no primeiro caso, contra o catolicismo, no outro, contra o cristianismo em geral.

Para que se atingisse uma visão mais serena, e ao mesmo tempo mais realista, a história precisou emancipar-se da tutela quer da teologia e da apologética, quer das diversas ideologias anti-religiosas. De passagem cabe mencionar, nesse sentido, os intentos feitos por historiadores marxistas para explicar o cristianismo. A seus olhos, toda religião é rigorosamente determinada pelas condições sociais

1 Cf., a título de exemplo, os artigos do Pe. LAGRANGE, "Vers le Logos de saint Jean", *RB*, 1923, e "L'hermétisme", *RB*, 1924-1925.

2 A. HARNACK é o representante clássico dessa tendência, que inspirou sua *Dogmengeschichte*, [169]. Em *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, expôs sua concepção de forma sistemática. Essa obra provocou uma resposta, do ponto de vista católico, de A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902 (várias reedições), aliás condenada como modernista.

3 E. HATCH, [321], p. 1. Cf. a crítica, bastante comedida, que lhe fez F. C. GRANT em prefácio — completado por excelente bibliografia — à reedição do livro.

4 A fórmula de H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*, 2ª ed., 1910, que vê no cristianismo uma religião sincretista, suscitou amplas discussões. Foi retomada, com algumas diferenças, por R. BULTMANN, [77], trad. franc., p. 145.

e econômicas do grupo em que se desenvolve, e o cristianismo, em particular, surgiu como expressão do proletariado antigo. O fermento revolucionário nele contido perdeu-se, na medida em que pregava a resignação e não a luta violenta, prometendo aos deserdados encontrar no Reino vindouro a gloriosa compensação de sua presente miséria. Assim, tendo sido desde o início reacionário, o cristianismo acentuou cada vez mais esse caráter, pela assimilação dos elementos intelectuais pertencentes à cultura das classes dirigentes e, acima de tudo, pela aliança firmada, através de Constantino, com a autoridade imperial[5].

2. Cristianismo e helenismo

Crentes ou não, os historiadores do cristianismo são hoje unânimes em afirmar, de um lado, a especificidade do fato religioso, irredutível, não obstante interferências amiúde profundas, à infra-estrutura econômica, social ou política de um meio determinado; e, de outro, a indispensável autonomia de sua disciplina com relação a toda construção teológica ou filosófica. Até mesmo os mais apegados a posições confessionais reconhecem que o cristianismo, como fenômeno histórico, não poderia ter-se desenvolvido de modo isolado. Impossível descartar, *a priori*, a possibilidade de influências exercidas pelo meio ambiente. Resta, portanto, avaliá-las em sua justa medida e indicar seus pontos de inserção.

Ao se defrontar com a cultura greco-romana, o cristianismo esforçou-se por assimilar alguns de seus valores, adaptando-os e reinterpretando-os. Tentativas de síntese entre o cristianismo e a cultura clássica aparecem desde os apologistas do século II, atingindo maior amplitude e forma mais sistemática com os grandes alexandrinos, Clemente e Orígenes, seguidos, no final do século IV, pelos Padres da Igreja, em particular santo Agostinho no Ocidente e, no Oriente, os capadócios, Basílio, Gregório de Nisa e Gregório Nazianzeno[6]. Nas controvérsias doutrinais dos séculos III e IV, assim como nas formulações da ortodoxia eclesiástica a que deram surgimento, observa-se o amplo emprego de vocabulário e de conceitos extraídos da filosofia

5 Formulação marxista ortodoxa (traduzida para o russo) em Ch. HAINCHELIN, *Les origines de la religion*, 2ª ed., Paris, 1955.

6 Cf. H. WOLFSON, [179]; H. CHADWICK, [316]; W. JAEGER, [323]; J. DANIÉLOU, [168, II].

grega. Trata-se de um fato universalmente reconhecido. O problema consiste em verificar se o processo remonta a uma data anterior e onde começou a operar-se a convergência entre cristianismo e helenismo.

3. O paulinismo

No que concerne a esse problema, as pesquisas concentram-se sobretudo no pensamento de são Paulo. A escola comparatista, conhecida como *religionsgeschichtliche Schule*, que se desenvolveu na Alemanha na passagem do século (Reitzenstein, Bousset, etc.)[7] e cujas posições estão representadas na França por Loisy e Guignebert[8], dedicou-se a ressaltar analogias entre o que ordinariamente denominados paulinismo e determinados aspectos da religiosidade pagã da época, analogias que esses estudiosos consideravam demasiado precisas para serem fortuitas, e que só se poderiam explicar por uma profunda influência do meio helenístico sobre o cristianismo nascente.

Os pontos de comparação e as possíveis fontes de influência não se achavam no âmbito da filosofia grega clássica, já nessa altura bastante degradada, com a qual a primeira geração de cristãos só parece ter travado contato através de uma forma vulgarizada, em que a moral recebia maior destaque que a metafísica (diatribe cínico-estóica), mas sim entre sistemas de pensamento de cunho religioso mais específico, cultos de mistérios, hermetismo e gnoses pagãs.

a) Cronologia

Antes de tudo, objetou-se à escola comparatista que a difusão dos cultos de mistérios no império (séculos II-III) e a redação dos escritos herméticos, tal como os conhecemos, são ambas posteriores ao aparecimento do cristianismo; e que, ademais, a existência de sistemas gnósticos anteriores à gnose cristã ou cristianizante do século II permanece hipotética. Assim, a cronologia excluiria esse tipo

7 Cf. R. REITZENSTEIN, [96]; W. BOUSSET, [167]. Estudo crítico dessa escola: C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen, 1961.

8 Cf. [91] e [276].

de influência sobre o cristianismo em formação. Alguns, inclusive, imaginaram discerni-la no sentido inverso[9].

Com efeito, apesar de ter-se como certa a influência do cristianismo sobre os escritos herméticos, isso não exclui o fato de as doutrinas expressas por eles possuírem certas raízes pré-cristãs. De seu lado, as origens dos cultos de mistérios remontam a tempos bem mais remotos que o nascimento do cristianismo. Ao ter início a missão cristã, esses cultos já haviam começado a implantar-se na bacia mediterrânea, especialmente na parte oriental. Mesmo no Ocidente, a primeira difusão, por exemplo, do culto de Mitra seguiu-se imediatamente às campanhas romanas contra Mitridates e contra os piratas da Cilícia (cerca de 67 a.C.).

Ainda se discute em torno da anterioridade da seita dos mandeus com referência ao cristianismo. A essa seita, até hoje representada na Mesopotânea e da qual possuímos os escritos, certos autores atribuíram papel importante na gestação da religião cristã. Todavia, é cada vez mais comum admitir-se a existência de formas diversas de pré ou protognosticismo, pelo menos contemporâneas do surgimento do cristianismo[10]. Além do mais, ao nos depararmos com tal ou qual concepção de são Paulo de que não se tem equivalente ou fontes possíveis nem na pregação de Jesus nem no ensinamento da Sinagoga, é metodologicamente legítimo procurar suas raízes na esfera do helenismo pagão.

b) O meio tarsiota

Tanto mais legítimo, aliás, quanto a cidade natal do apóstolo, Tarso, na Cilícia, onde passou pelo menos uma parte de sua juventude, era importante centro intelectual e religioso. Celebravam-se ali, em particular, os cultos do imperador, venerado como Senhor *(Kýrios)* e Salvador *(Soter)*, e de uma divindade agrária, Sandan, que os gregos assimilavam a Héracles e que parece haver possuído cer-

9 Sobre os cultos de mistérios, ver F. CUMONT, [80], que continua fundamental. Sobre o hermetismo e suas possíveis influências cristãs, C. H. DODD, [213] E A.-J. FESTUGIÈRE, *L'hermetisme*, Lund, 1948.

10 Cf. a coletânea coletiva *Le Origini dello Gnosticismo* (*Studies in the History of Religions*, XIII), Leiden, 1967.

tos traços das divindades de mistérios[11]. Paulo, decerto, não praticou nenhum desses cultos, mas, pelo menos, não há absurdo em supor que tivesse assistido ao ofício de suas cerimônias públicas, e conhecido a terminologia e conceitos fundamentais. Pode-se, no mínimo imaginar — aplicando-se esta observação também a outros missionários — que, no intuito de conquistar os pagãos para o evangelho, procurasse apresentá-lo em termos que lhes eram familiares. Explicam-se desse modo determinadas analogias específicas de vocabulário entre o paganismo da época e as epístolas paulinas, nas quais palavras como *gnosis, mystérion, sophía, Kýrios* e *Soter* desempenham papel dos mais importantes[12]. Não se pense, porém, que a tais semelhanças verbais estivessem alheias analogias mais profundas.

c) Paulo e a gnose

Várias foram as ocasiões em que o apóstolo sustentou polêmicas contra heresias de tipo gnóstico que haviam penetrado em algumas de suas comunidades (1 Cor 15, negação da ressurreição, afirmação de uma sobrevivência puramente espiritual; Cl 2, culto judaizante dos anjos e dos "elementos" do cosmo, ou seja, dos astros)[13]. Não obstante, seu próprio pensamento exibe claros traços de semelhança com o gnosticismo. O universo, dominado por potências demoníacas (1 Cor 2,8) identificadas como os "elementos" (Gl 4,3 e 9), assume o caráter de uma liça, onde combatem os senhores que o dominam no presente e Deus, a quem cabe reconduzi-los à ordem inicial, rompida por uma queda que afetara toda a criação. Ora, a perspectiva assim esboçada é dualista, exprimindo-se na oposição entre o espírito e a carne (1 Cor 2, 14s; 15,44), estranha ao judaísmo tradicional. De acordo com ela, a finalidade última do cristão seria escapar ao império do mal, desembaraçar-se do homem carnal para

11 Sobre a questão, H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*, Göttingen, 1913; A. STEINMANN, *Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsos*, Tübingen, 1928. A importância de Tarso na formação de Paulo foi negada, ou minimizada, em benefício de Jerusalém, por W. C. van UNNIK, *Tarsus or Jerusalem, the City of Paul's Youth*, Londres, 1962.

12 Acerca destes termos, cf. o *Dicionário* de KITTEL, [20].

13 Exagerou-se, por vezes, o caráter precisamente gnóstico desses movimentos, em particular o de Corinto: cf. W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, 1954 e a crítica que lhe fez C.COLPE, *op.cit. supra*, p. 238, n. 7), p. 64; sobre o paulinismo como mistério, Ch. GUIGNEBERT, [276], pp. 337 ss.

tornar-se um ser puramente espiritual (pneumatikós), requerendo-se para tanto a aquisição do conhecimento (ou gnose) salutar, revelado por Cristo (2 Cor 4,6).

Contudo, ao contrário dos gnósticos, que de modo geral distinguiam o Deus supremo — e redentor — do Criador ou Demiurgo, rebaixado à condição de deus subalterno, ou mesmo de potência maléfica, Paulo jamais pôs em dúvida a identidade entre o Deus supremo, ou melhor, único, e o Criador. Seu Deus era o da Bíblia. Concebia o domínio do mundo pelo mal como consecutivo à queda do homem, e não como intrínseco ao próprio ato criador ou surgido de uma queda do elemento divino na matéria. Para ele, portanto, o dualismo de certo modo equivalia a um acidente, cujas conseqüências, já virtualmente atenuadas pela morte e ressurreição de Cristo, deveriam ser eliminadas por completo no final dos tempos. Em sua perspectiva, o que se propunha não era subtrair o homem a um mundo mau em princípio, mas restabelecer o próprio mundo, obra de um Criador bom, na perfeita submissão a Deus e, ao mesmo tempo, em seu estado inicial de perfeição, mediante uma espécie de segunda criação, que significava também redenção (1 Cor 5,17). O dualismo paulino estava, pois, rigidamente limitado pelo rigor do monoteísmo judaico e pelo otimismo fundamental da Bíblia.

d) A gnose e o quarto evangelho

Tudo isso se aplica igualmente ao quarto evangelho, em que Cristo é apresentado com rasgos que, sob muitos aspectos, também evocam o gnosticismo, em particular a tão característica oposição vida-morte, ou luz-trevas. Assim, conquanto "o mundo" não houvesse reconhecido "a luz", isto é, o Cristo Logos, por ela, no entanto, fora feito (João 1,10). Não se trata, pois, de eliminar um mundo temporariamente mergulhado nas trevas e sujeito à morte, e sim, por algum modo, de recuperá-lo na íntegra, sendo com tal objetivo que "o Verbo se fez carne" (João 1,14). Enquanto nos sistemas gnósticos a encarnação de um ser celeste e espiritual, atraído pelo mundo da matéria, geralmente assinala a origem da degradação universal e constitui a própria queda, no quarto evangelho representa o instrumento do resgate. A oposição gnóstica carne-espírito acha-se, assim, superada, visto que a própria carne, receptáculo e símbolo do mal,

como que se espiritualiza por intermédio da encarnação do Verbo[14].

e) Mistérios pagãos e mistério cristão

Na concepção de Paulo, o instrumento da libertação encontra-se, muito mais que num conhecimento salvífico, em uma união mística do cristão a Cristo. O pensamento paulino, sob esse ângulo, aproxima-se mais das religiões de mistérios que de qualquer das formas da gnose. Para ele, o fiel, morto e ressuscitado com Cristo no batismo, participa do destino do Salvador através dessa união sacramental. Os efeitos do batismo consolidam-se mediante a participação na eucaristia. Integrado na Igreja, corpo de Cristo, o fiel virtualmente escapa deste modo às potências do mal e, ao menos se souber evitar nova queda, assegura para si a ressurreição e a bem-aventurança da imortalidade.

Ora, igualmente o fiel de Osíris ou de Átis obtinha a garantia da salvação eterna pela mística participação no destino do seu deus, através de ritos cujos pormenores nos escapam. Parece difícil, portanto, pretender explicar a concepção paulina da salvação através da assimilação do fiel a Cristo ignorando-se por completo as influências mais ou menos conscientes que recebeu dos cultos de mistérios[15].

Uma vez mais, entretanto, as diferenças são bem nítidas. Com uma única exceção, a dos mistérios de Mitra — que, mesmo sendo um deus salvador, não o é no mesmo sentido que Átis ou Osíris, isto é, um deus que morre e ressuscita —, os mistérios pagãos parecem não haver atribuído alcance cósmico à obra salvífica de seu deus, e nem mesmo efeito redentor propriamente dito. De fato, esses deuses não morrem com a intenção de resgatar a humanidade e o mundo, e sim como vítimas da fatalidade ou das forças do mal. Não morrem na execução de um plano divino que faça de sua morte condição e instrumento da redenção universal: sua morte e ressurreição traduzem simplesmente o imutável ciclo da vegetação, que perece no outono e renasce na primavera. O fiel é associado ao seu destino enquanto indivíduo: a idéia paulina de Igreja como corpo

14 Para a relação entre o quarto evangelho e gnose, cf. R. BULTMANN, *op.cit. supra*, p. 236, n. 4), pp. 145 ss. e 162 ss.

15 Cf. A. LOISY, [91].

16 Bom apanhado da questão, apesar da tendência a minimizar as semelhanças e acentuar as diferenças, em K. PRÜMM, [95], pp. 308 ss.

de Cristo parece não ter equivalente entre os pagãos. Por fim, diferentemente do que se verifica nos mistérios pagãos, a figura central do mistério cristão não tem caráter mítico, de personagem cuja existência terrena, tal como a imaginam seus fiéis, está situada nas origens remotas da humanidade. Trata-se de um personagem histórico, e de uma história bem recente, que "padeceu sob Pôncio Pilatos"[16].

f) Extensão e limites das influências helenísticas em Paulo

Em confronto com o cristianismo dos jerosolimitas, e até com a mensagem de Jesus, o cristianismo paulino manifesta uma originalidade explicável, em parte, pelo ambiente cultural helenístico. Não obstante, as influências desse ambiente exerceram-se dentro de certos limites, determinadas tanto pelo caráter histórico da existência de Cristo e pela estreita filiação de Paulo à tradição bíblica, quanto pelo fato de que, antes como depois da conversão, ele sempre viu no paganismo uma obra demoníaca, em relação à qual recusava qualquer compromisso.

Experimentamos, por vezes, a sensação de que o apóstolo, marcado pelo atavismo judaico, se esforçou de modo mais ou menos consciente por conciliar aquilo que seria dificilmente conciliável. Assim se explicariam, por exemplo, as vacilações de seu pensamento no que se refere à vida futura. Como antigo fariseu, professava a crença na ressurreição dos corpos ao final dos tempos, idéia que, para um grego, era difícil admitir. A ressurreição de Cristo, elemento essencial de sua pregação, somente poderia reforçar essa crença tradicional: por ela ficava assegurada a ressurreição dos fiéis (1 Cor 15,12s). Todavia, aqui e ali resvala para a noção de uma imortalidade imediatamente consecutiva à morte corporal, tal como era concebida pela filosofia espiritualista grega (2 Cor 5,8; Fl 1,23). Por outro lado, da dificuldade de aceitar uma sobrevivência totalmente desencarnada resultou sua noção de "corpo espiritual" (1 Cor 15,44s), bem como a tácita assimilação por ele feita entre ressurreição corporal e imortalidade, implícita na consideração de que negar uma significava necessariamente negar a outra.

16 Bom apanhado da questão, apesar da tendência a minimizar as semelhanças e acentuar as diferenças, em K. PRÜMM, [95], pp. 308 ss.

4. Cristianismo e judaísmo

No concernente às origens do cristianismo, é conveniente não atribuir demasiado fundamento ao dilema: judeu ou grego[17], termos que longe estão de uma oposição necessária e de uma mútua exclusão, pois o próprio judaísmo, a despeito de sua repulsa total ao sincretismo, não conseguiu permanecer de todo imune às influências externas. Em boa parte, foi através do judaísmo, também helenizado, da diáspora que essas influências atingiram são Paulo e, de forma mais geral, o cristianismo nascente.

a) O judaísmo helenístico

É provável que Paulo soubesse o hebraico e o aramaico. No entanto, sua língua materna parece ter sido o grego, embora um grego deturpado pelos semitismos. Lia e citava a Bíblia — às vezes de memória — na tradução dos Setenta. Por cento não conheceu Filão, mas isso não diminui algumas afinidades existentes entre o pensamento dos dois homens, devidas ao fato de terem vivido em meios intelectuais muito semelhantes e se inspirado nas mesmas fontes[18].

Custa acreditar que Filão expressasse sistematicamente o judaísmo em termos de mistério helenístico[19]. Contudo, também nele se encontram pelo menos elementos que, segundo toda a aparência, provinham dos círculos de mistérios. Tal como Paulo, Filão teve na literatura sapiencial judaica, canônica ou não (Sabedoria dita de Salomão, Provérbios, Eclesiastes, Sirácida*), um dos elos principais de ligação com o pensamento grego. Além do mais, não há dúvida de que o cristianismo, no momento em que passou a dirigir-se aos gentios, de certa forma se colocou na via do judaísmo alexandrino. Dele tomou o método alegórico, de origem pagã e já praticado na carta de Aristéias e, de modo amplo, por Filão, aplicando-o ao Novo Testamento.

17 Equívoco de G. DIX, [304], que esquematizou em excesso, de maneira bastante artificial, o conflito entre o que denominou culturas grega e siríaca.

18 Boa sistematização por H. CHADWICK, "St Paul and Philo of Alexandria", *BJRL*, 48, 2, 1966, pp. 286 ss.

19 Tese sustentada por E. R. GOODENOUGH, [215], que, em *Jewish Symbols* (*supra*, p. 282), a estendeu, de resto, a todo o judaísmo da época.

* Livro do Antigo Testamento, entre nós, mais conhecido por Eclesiástico. (Sup.)

b) A exegese alegórica

Entre os judeus alexandrinos, a alegoria era usada para reforçar a autoridade da Lei. Os cristãos utilizaram-na com objetivos opostos, para mostrar que a Lei, pelo menos depois da vinda de Cristo, não deveria ter mais que um valor simbólico. Como demonstra a epístola de Barnabé, os cristãos, a exemplo dos judeus helenizados, reconheciam de bom grado, nos ritos e episódios bíblicos, a expressão de verdades metafísicas ou morais. Entretanto, o que neles buscavam sobretudo era o anúncio das realidades cristãs: o sacrifício de Isaac, por exemplo, prefiguraria o de Cristo. À dimensão vertical da alegoria judaica, associou-se uma dimensão horizontal e histórica, que muitas vezes a substituía; à alegoria acrescentou-se uma tipologia: a Lei ritual passou a ser concomitantemente "imagem e sombra das coisas celestes" e "sombra dos bens vindouros" (Hebreus 8,5; 10,1)[20].

c) Filão e o novo testamento

O pensamento de Filão apresenta afinidades demasiado precisas com certos escritos do Novo Testamento para serem fortuitas. Estão nesse caso o prólogo do quarto evangelho e sua doutrina do Logos; ou, de maneira ainda mais nítida, a epístola aos Hebreus, que bem poderia ter sido obra de um "discípulo de Filão convertido ao cristianismo"[21]. Diversos traços e atributos do Logos de Filão encontram-se presentes no Logos joanino, sem prejuízo de uma diferença fundamental, a de que este fez carne: a encarnação do Verbo é impensável na teologia de Filão. Aqui, a originalidade essencial do cristianismo, comparado a todos os matizes do judaísmo, manifesta-se nessa identificação dos Logos e do Messias na pessoa de Jesus. Não é menos evidente, sem dúvida que a idéia de explicar Jesus em termos de Logos ocorreu apenas porque a palavra e o conceito se haviam popularizado no judaísmo alexandrino por intermédio de Filão.

Por outro lado, o pensamento filoniano só poderia ter ascendência sobre um cristianismo em vias de helenização. As influências judeu-alexandrinas representam, por conseguinte, um fenômeno tardio,

20 Sobre as origens da alegoria, J. PÉPIN, [332].

21 C. SPICQ, "Le philonisme de l'Epître aux Hébreux", *RB*, 1949, pp. 542 ss., e 1950, pp. 218 ss. Cf. o comentário do mesmo autor à epístola aos Hebreus (*Études bibliques*), Paris, 1954.

Contribuíram de maneira apreciável para configurar a teologia da Igreja primitiva, porém não participaram, em absoluto, da própria gênese do cristianismo e nem sequer estiveram presentes nas formas mais arcaicas da cristologia. Antes de reconhecer em Jesus o Logos feito homem, os primeiros cristãos conceberam-no em termos mais especificamente bíblicos: Profeta, Messias, Servo Sofredor, Filho do Homem. As primeiras contribuições e as primeiras influências foram provenientes da Palestina.

d) O judaísmo palestino

Com freqüência exagerou-se o contraste entre judaísmo da diáspora e judaísmo da Palestina. Não existia divisão estanque entre as duas partes do mundo judaico, cujo panorama era bem mais diversificado do que às vezes se supôs. A tradição intelectual alexandrina não é representativa do conjunto da diáspora, para a qual a Terra Santa manteve seu prestígio e exerceu considerável influência[22]. Trabalhos recentes[23] revelaram a existência de concretas afinidades entre são Paulo e o judaísmo rabínico das escolas palestinas. Este; em contrapartida, embora menos helenizado que o de Alexandria, não ficou inteiramente fechado à influência da cultura-greco romana. O grego era utilizado na Palestina, inclusive pelos rabinos[24], e raramente o uso lingüístico deixa de implicar contaminações mais profundas. Tais contaminações, entretanto, não atingiram a mesma amplitude que em Alexandria, de modo que o judaísmo palestino, considerado em seus traços específicos, fornece decididamente a maioria dos elementos suscetíveis de esclarecer os primórdios do cristianismo. É preciso, porém, considerá-lo em toda a sua complexidade.

e) Saduceus e fariseus

Ainda que os Atos (6,7) mencionem a conversão de numerosos sacerdotes, nada indica que a recém-formada Igreja tenha devido muita coisa aos saduceus, principais adversários de Jesus, de espírito e posição diametralmente opostos aos dos primeiros discípu-

22 Cf. *supra*, p. 203.
23 P. ex., W. D. DAVIES, [273]; H. J. SCHOEPS, [283].
24 *Supra*, p. 202.

los. A questão é mais sutil no que concerne aos fariseus. Igualmente de acordo com os Atos (15,5), a Igreja primitiva contava, em suas fileiras, com adeptos que, longe de adotarem o ponto de vista paulino sobre a Lei, pretendiam exigir dos pagãos convertidos sua observância integral. Embora pudessem ter desempenhado papel considerável no desenvolvimento do judeu-cristianismo clássico, representado na primeira geração por Tiago, irmão do Senhor, a ruptura da Igreja consumou-se em referência a um judaísmo que, depois de 70, se identificara com o farisaísmo. Foi, também, em torno do farisaísmo que se organizou a resistência judaica ao cristianismo. A intervenção de são Paulo e a interpretação particular por ele proposta da mensagem cristã tiveram importância decisiva no endurecimento da atitude judaica. O germe do conflito com o farisaísmo, porém, já estava, presente no estádio inicial do desenvolvimento da Igreja e na própria pregação de Jesus. Ao lado das afinidades que, em mais de um ponto, se descobriram entre essa pregação e o ensinamento rabínico, os Evangelhos revelam também oposições irredutíveis, nas quais se pode entrever algo mais que uma simples transposição — antecipada para a vida do Mestre — das polêmicas da segunda geração cristã com a Sinagoga. Tais oposições procedem principalmente da autoridade reivindicada por Jesus, que não apenas o leva a denunciar como falso o ensinamento tradicional dos "antigos", mas também às vezes a corrigir a própria lei de Moisés[25].

Na verdade, quando se consideram as crenças e aspirações fundamentais da Igreja que surgia, verifica-se que as afinidades se apresentam com maior nitidez da parte dos meios apocalípticos, cujo espírito influenciou, entre outros escritos, certos apócrifos e pseudo-epígrafos do Antigo Testamento.

f) Jesus e os zelotes

Alguns autores pretenderam discernir um vínculo entre o cristianismo em formação e o nacionalismo zelote. Segundo eles, Jesus e, depois, os discípulos teriam pregado um messianismo político hostil a Roma e disposto a instaurar, em uma Palestina livre de idólatras,

25 Cf. H. J. SCHOEPS, "Jésus et la Loi juive", *RHPR*, 1953, pp. 1 ss., e o bom resumo de H. E. W. TURNER em MANSON-ROWLEY, [26], pp. 485 ss.

o reino de Cristo[26]. A ativa participação na revolta judaica teria sido a razão por que a Igreja de Jerusalém perdeu toda influência sobre a jovem cristandade depois de 70. Essa teoria tem que deixar de lado o testemunho de Hegesipo, segundo o qual os primeiros discípulos se transferiram de Jerusalém para a cidade de Pela, na Transjordânia, desde o início das hostilidades, o que significava desvincular-se dos insurretos. Em compensação, dá crédito a passos extremamente suspeitos de uma versão eslava de Flávio Josefo, que apresenta Jesus como agitador político[27]. O eclipse da Igreja-mãe a partir de 70 explica-se satisfatoriamente quer por seu isolamento geográfico, quer por seu apego ao ritualismo judaico, repudiado pelos fiéis de origem pagã que seguiam Paulo. O motivo do suplício de Jesus, como um zelote, acusado de messianismo político, reside por certo na distorção, deliberada ou não, do significado de sua mensagem, cujas implicações revolucionárias para com a ordem romana eram de natureza radicalmente distinta do apelo dos zelotes a violência. A verdade é que, tendo vivido em um ambiente altamente impregnado pelo espírito zelote, era indispensável que tomasse posição ante essa tendência, e fê-lo desaprovando-a[28].

5. Qumran e o cristianismo

O problema das possíveis influências sobre o primitivo cristianismo situa-se definitivamente em relação a tendências e grupamentos mais à margem do judaísmo, e sofreu uma completa reorientação a partir da descoberta dos manuscritos do Mar Morto. De início, tal descoberta suscitou polêmicas apaixonadas. Uma vez serenadas, a atmosfera mais tranqüila permitiu que divergências consideráveis do começo fossem progressivamente se reduzindo. Hoje existe um acordo quase unânime acerca dos pontos essenciais.

26 O representante clássico da tese é R. EISLER, *Iésous basileus ou basileusas*, 2 vols., Heidelberg, 1928-1930; cf. a crítica que lhe fez M. GOGUEL, *RH*, 1929, pp. 217 ss., e *RHPR*, 1930, pp. 177 ss. Pontos de vista análogos, porém sensivelmente mais atenuados, foram desenvolvidos por S. G. F. BRANDON, [224], e com maior profundidade em seu livro recente *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; embora esforçando-se por mostrar que havia estreitas afinidades entre a mensagem de Jesus e o programa dos zelotes, o autor não identifica os dois movimentos: "Sympathy did not mean identity" (p. 358).

27 As passagens em questão podem ser encontradas em *La prise de Jérusalem*, textos traduzidos do antigo russo e apresentados por P. PASCAL, Mônaco, 1964.

28 Cf. O. CULLMANN, [341], pp. 11 ss.

a) Estado atual da questão

Os documentos do Mar Morto — quer se trate dos próprios escritos originais ou dos manuscritos em que se encontram consignados — não podem ser posteriores à primeira guerra da Judéia, no decurso da qual o mosteiro de Qumran foi destruído e definitivamente abandonado (é de notar, a propósito, o auxílio que a arqueologia pode prestar ao historiador)[29].

Originaram-se da comunidade dos essênios. Nenhuma das outras identificações propostas revelou-se verdadeiramente satisfatória[30], levantando, todas, objeções difíceis de eliminar. A tese zelote, em especial, que por diversas vezes foi retomada através da pena de eminentes pesquisadores[31], não resiste a um exame. Ao insistir no caráter belicoso de desforra contra os romanos que anima alguns dos escritos, contribui, ao menos, para sublinhar os contrastes com a imagem idílica de um essenismo pacifista, traçada por Filão e Josefo. Forçoso admitir que estes dois autores se enganaram ou nos enganaram, fosse porque o essenismo estivesse dividido sobre esse aspecto fundamental, fosse porque — decerto com maior plausibilidade — houvesse evoluído, de modo a aderir, no todo ou em parte, pouco antes da insurreição de 66, ao messianismo agressivo de que os zelotes, insufladores da revolta, se tornaram os representantes clássicos[32]. A dificuldade, portanto, não é intransponível. Ademais, com relação a todos os outros aspectos, verifica-se tão inequívoca convergência entre os manuscritos e os outros autores antigos que informam sobre os essênios, que não cabe lugar a dúvida. No máximo, poder-se-ia considerar, a exemplo de certos investigadores, a comunidade de Qumran como um dos muitos ramos de um essenismo diversificado, ou, o que é menos verossímil, como um grupo estreitamente próximo ao essenismo.

29 R. de VAUX, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, Londres, 1961.

30 Exame crítico em A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens* (*supra*, fontes, p. 5), pp. 404 ss.

31 Defendida sobretudo por C. ROTH, *The historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1958, e G. R. DRIVER, *The Judaean Scrolls*, Oxford, 1965; refutada de modo convincente por R. de VAUX, "Esséniens ou Zélotes?", *RB*, 1966, pp. 212 ss.

32 Cf. J. T. MILIK, [204], pp. 109 ss.

Nessas condições, visto que a cronologia pertinente aos documentos e à história da seita se encontra estabelecida com suficiente precisão, pelo menos no que tange ao *terminus ante quem* (66-70), é possível e recomendável colocar o problema de suas relações com a Igreja primitiva. Qumran ainda existia no momento em que surgiu o cristianismo. O essenismo talvez tivesse, nesse mesmo momento, chegado ao apogeu. Portanto, é legítimo que nos indaguemos acerca de possíveis interferências. Renan, já suspeitando da existência de estreitas afinidades entre os essênios e os discípulos de Jesus, com base nas informações disponíveis em sua época, podia escrever: "O cristianismo é um essenismo que alcançou grande êxito." Após a descoberta dos manuscritos, houve ao menos um estudioso disposto a identificar os indivíduos de Qumran como cristãos[33]. A tese é insustentável, porém representa a interpretação errônea das evidentes semelhanças que, sob vários aspectos, existem entre o tipo de judaísmo revelado pelos manuscritos do Mar Morto e o cristianismo primitivo[34].

b) O mestre de justiça e Cristo

Essas semelhanças existem, antes de mais nada, entre o misterioso Mestre de Justiça e Cristo — identificados um com o outro pelos defensores da tese de que os essênios eram cristãos. Podem ser observadas na consciência que ambos tinham de sua vocação, apoiada nos mesmos textos das Escrituras, em particular nas passagens de Isaías referentes ao Servo Sofredor (cap. 53); no paralelismo entre o destino dramático dos dois, marcado pela hostilidade do sacerdócio oficial e selado pelo martírio, tanto (ao que parece) no caso do Mestre de Justiça, quanto no de Jesus; e na veneração com que seus respectivos discípulos os envolveram, até depois da morte. Tal como Jesus, o Mestre apresentou-se como chefe de Igreja, especialmente em alguns dos hinos *(hodayoth)* que provavelmente eram de sua autoria[35].

Ao lado dessas semelhanças, porém, diferenças igualmente nítidas foram muitas vezes assinaladas. O Mestre de Qumran, sacerdote provindo do clero jerosolimita, era um asceta exigente, que mi-

33 J. L. TEICHER, artigos em 1951-1954.

34 Cf., na ampla literatura inspirada por essa questão, M. BLACK, [196]; J. DANIÉLOU, [199]; Kr. STENDAHL, [208]; H. BRAUN, [197].

35 Cf. A. DUPONT-SOMMER, *op.cit.* (*supra,* p. 249, n. 30), pp. 369 ss.

nistrava ao pequeno grupo de seus eleitos, zelosamente fechado sobre si mesmo, um ensinamento esotérico; Jesus, o popular profeta galileu, pregava às multidões, procurava a companhia dos pecadores e marginalizados com a intenção de conquistá-los, interpretava e tornava mais flexíveis os preceitos mosaicos. Impossível identificar as duas figuras, ou ver em Jesus uma simples cópia, sem realidade histórica, do Mestre de Justiça. Em relação a certo número de questões, parece mesmo que a pregação de Jesus assumiu, exata e deliberadamente, posições opostas às da doutrina essênia[36]. Considere-se, não obstante, que várias dessas críticas endereçadas por Jesus à seita de Qumran atingiam simultaneamente o judaísmo oficial. Ao inverso, determinados traços comuns ao essenismo e à Igreja primitiva podem ser reconhecidos em outros setores do judaísmo da época, por exemplo as crenças escatológicas e a expectativa do final dos tempos.

É essencial, nesse sentido, que se esclareça bem uma questão de método: qualquer conclusão acerca de uma influência direta do essenismo sobre o cristianismo nascente só será legítima quando se tratar de elementos realmente originais e específicos, característicos desses dois grupos, e apenas desses. Aliás, tais elementos são por demais numerosos para que deixem dúvidas. Tudo leva a crer que a Igreja absorveu dos essênios certo número de termos e conceitos, bem como estruturas comunitárias e esquemas teológicos. As afinidades apresentam-se com maior ou menor nitidez conforme os diversos círculos que compuseram a Igreja primitiva e conforme os escritos do cristianismo dessa fase.

c) As vias das influências

Convém indagar, nessas condições, quais os canais que permitiram a atuação dessas influências. Não há por que imaginar que todas as personalidades notáveis do cristianismo primitivo tivessem vivido em Qumran, ou entrado em contato direto com o mosteiro essênio. Isso é possível em relação a um ou outro dos protagonistas dos começos da história cristã, mas a hipótese não permite ir muito longe, visto que todos os setores da Igreja da época, em maior ou menor grau, revelam semelhanças com o essenismo. É possível pen-

36 A. DUPONT-SOMMER, *op.cit.*, pp. 388 ss.; J. DANIÉLOU, [199], pp. 49 ss.

sar em João Batista, cuja importância nas origens da pregação de Jesus está solidamente atestada, e cuja mensagem, proclamada às margens do Jordão, a apenas poucos quilômetros ao norte de Qumran, não se mostrava isenta de analogias com o ensinamento dos essênios. No seu caso, a proximidade geográfica implicaria perfeitamente contatos diretos. Nada impede de pensar que João Batista, oriundo dos meios sacerdotais, tal como a dissidência essênia, houvesse freqüentado a comunidade de Qumran antes de se tornar chefe de uma seita autônoma, representando, assim, um dos elos entre essenismo e cristianismo[37].

É igualmente concebível que, se em vida de Jesus e na época apostólica ocorreram contatos individuais entre representantes dos dois grupos, no período posterior, sobretudo depois de 70, trânsfugas do essenismo tenham ido reforçar as fileiras da Igreja primitiva, ampliando desse modo a contribuição ideológica e espiritual que provinha do seu meio de origem. Também se deve levar amplamente em consideração certa literatura paracanônica, intertestamentária, que, ao lado dos escritos específicos de Qumran, como o Manual de Disciplina ou os *hodayoth*, gozaram de alta estima na seita dos essênios. Sua marca não é menos profunda no cristianismo primitivo, o que induziria a pensar que as semelhanças entre os dois movimentos procediam de uma fonte comum. Entretanto, como há boa possibilidade de que pelo menos uma parcela dessa literatura de apócrifos e pseudo-epígrafos tenha sido elaborada no interior do próprio essenismo, achamo-nos sem dúvida no direito de identificar aí mais um canal de passagem — e dos mais importantes — das influências que a seita exerceu sobre a incipiente cristandade[38]. Enfim, não se deve esquecer que o essenismo não estava limitado à comunidade de Qumran, mas possuía filiais na Palestina e talvez até nas regiões periféricas; também elas podem ter desempenhado uma função no estabelecimento de contatos com o cristianismo nascente.

d) As afinidades; ritos e instituições

Freqüentemente se menciona, nos textos de Qumran, uma Aliança especial concluída entre Deus e o grupo, Aliança que, sem

37 Cf. W. H. BROWNLEE, "John the Baptist in the Light of the ancient Scrolls", *Interpretation*, 1955, pp. 78 ss.; J. DANIÉLOU, [199], pp. 15 ss.

38 Trata-se sobretudo de *Henoc*, *Jubileus* e *Testamentos dos Doze Patriarcas*: cf. sobre este ponto, entre outros, G. R. DRIVER, *op.cit.*, especialmente caps. IX e X.

suplantar a do Sinai, não deixa de constituir uma inovação, associada à pessoa e à obra do Mestre de Justiça. Este, por seu lado, refere-se à "minha aliança" (Hinos, 5, 23); e, no Escrito de Damasco, a seita intitula-se "Nova Aliança na terra de Damasco". Paulo, da mesma forma, proclama o advento de uma nova aliança selada pelo sangue de Cristo (1 Cor 11,25), e a expressão "Nova Aliança" traduziria com maior fidelidade o grego *kainè diathéke*, quando se trata de designar os textos em que se a explicita, que o nosso "Novo Testamento".

O regime de comunhão dos bens, vigente na primeira comunidade cristã de Jerusalém (Atos 4,32-37), era bastante similar ao de Qumran. Talvez também não haja coincidência fortuita no fato de tanto os essênios quanto os primeiros cristãos, a exemplo do próprio Jesus, praticarem a cura dos doentes e o exorcismo mediante a imposição das mãos, costume de que não se conhece paralelo em outros círculos judaicos da mesma época[39].

Na opinião de alguns historiadores, Jesus teria celebrado a última ceia em conformidade com o calendário essênio, diferente do calendário oficial de Jerusalém[40]. A hipótese, tentadora, explicaria a contradição existente entre os Sinópticos, que a qualificam como repasto pascal, e o quarto evangelho, que lhe nega esse caráter. Tal opinião, porém, não conseguiu impor-se. É igualmente difícil encontrar nas práticas essênias o antecedente principal do batismo cristão. Este era administrado uma única vez, ao passo que as abluções rituais dos essênios se repetiam cotidianamente. Decerto faziam parte do ritual de admissão na seita, mas não assumiam caráter específico em tal ocasião: pode-se falar, a seu respeito, de primeira ablução, no mesmo sentido em que se diz, na linguagem cristã, primeira comunhão. De qualquer modo, o rito batismal, único de um lado, reiterado do outro, constituía em ambos um rito de arrependimento, associado à "conversão".

À primeira vista, verificam-se analogias mais rigorosas entre a ceia cristã e o banquete sagrado dos essênios. Seus elementos, pão e vinho, além de idênticos, eram os mesmos sobre os quais se pronunciava a bênção no culto doméstico judaico. Portanto, não é o rito em si que determina a similitude entre essenismo e cristianismo,

39 Cf. o texto conhecido como *Apócrifo do Gênese*, 20, 22-29, A. DUPONT-SOMMER, *op.cit.*, pp. 300-301; G. R. DRIVER, *op.cit.*, pp. 460 ss.

40 Cf. em particular A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris, 1957.

mas antes o significado particular de que se revestia nos dois grupos. Não se pode encará-lo no que respeita à Qumran, como simples refeição comunitária, transposição do repasto familiar judaico. A natureza do rito, estritamente cultual, ou mesmo sacramental, é acentuada pelo caráter de recinto sagrado atribuído ao refeitório, pela indispensável presença de um sacerdote, que de fato era o celebrante, e pela exclusiva participação dos iniciados, membros da seita. Além do mais, a comparação entre o Manual de Disciplina (6, 3-5), que codificou o repasto essênio, e uma passagem da Regra anexa (2, 11-22), em que descreve o banquete messiânico como uma reunião dos eleitos em torno do sumo-sacerdote escatológico — chamado, em alguns textos, Messias de Aarão — e do Messias de Israel, chefe político, evidencia que o primeiro rito representa uma espécie de antecipação do segundo, tal como a organização dos essênios prefigurava a do Reino vindouro[41]. Isso evoca o significado assumido pela eucaristia desde os escritos do Novo Testamento, dado que os evangelhos relacionam a última ceia com a que Jesus deverá celebrar, em companhia de seus discípulos, após a instauração do Reino (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,16-18). Paulo, por sua vez, via na eucaristia, ao mesmo tempo que uma referência à morte de Cristo, o anúncio de seu retorno (1 Cor 11,26).

e) As afinidades: crenças

Chegamos, assim, às crenças respectivas do essenismo e da Igreja primitiva. Ambos os grupos viviam na expectativa do final dos tempos. É possível que os essênios, tal como os cristãos, esperassem o retorno glorioso de seu Mestre, identificado ao sumo-sacerdote messiânico; igualmente possível, e mesmo provável, que o Mestre de Justiça houvesse sofrido morte violenta, mas o estado material dos manuscritos e sua linguagem, amiúde obscura, não permitem que se tenha certeza absoluta sobre esses pontos. De mais a mais, se nada impede acreditar que os essênios, de um modo ou de outro, conferissem valor de sacrifício à sua ceia, em troca não há nada que autorize imaginar que associassem os elementos dessa ceia à carne e ao sangue de seu mestre. Ao lado de espantosas semelhanças adverte-se, pois, o elemento específico introduzido pelo cristianismo.

41 A. DUPONT-SOMMER, *op.cit.*, pp. 100 e 123.

Tal fato não elimina os pontos de contato que, sob variados aspectos, o ensinamento da Igreja primitiva mantinha com os dos essênios. As convergências manifestam-se com maior ou menor evidência segundo se aborde tal ou qual setor ou texto do cristianismo dos primeiros tempos. As espístolas paulinas fornecem grande número de paralelos, formais e de conteúdo, com os documentos de Qumran. Os "vasos de argila" de 2 Cor 4,7, por exemplo, constituem o equivalente exato das "criaturas de argila" tantas vezes mencionadas nos *hodayoth* (1, 21; 3, 24, etc.). Particularmente estreitas são as afinidades ideológicas e de fraseologia entre a epístola aos Efésios e a literatura essênia[42].

E não deixa de causar surpresa encontrar, em um fragmento qumrânico, a figura de Melquisedeque, investida dos atributos do Filho do Homem escatológico, como objeto de especulações que evocam e elucidam as da epístola dos Hebreus, cuja cristologia sacerdotal situa-se inegavelmente na linha do messianismo essênio[43].

Mais surpreendentes, entretanto, são por certo as similitudes que os escritos joaninos, em particular o quarto evangelho, apresentam com os textos dos essênios: em ambos encontra-se o mesmo dualismo cósmico a contrapor as potências do bem e do mal, verdade e erro, luz e trevas; também em ambos o dom do Espírito Santo, ou Espírito de Verdade, emerge como fato escatológico[44].

6. Judeu e grego

Poder-se-iam multiplicar os paralelos. Ao que parece, nenhum setor da Igreja permaneceu inteiramente à margem das influências essênias, sem que por isso se deva considerar o cristianismo um mero subproduto do essenismo: fazê-lo seria subestimar a contribuição positiva, original e determinante não somente de Paulo, mas, antes de tudo, do próprio Jesus.

Porém, se o essenismo não soluciona todos os problemas levantados pela história das origens cristãs, pelo menos lança sobre eles

42 Cf. K. G. KUHN, "Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte", *NTS*, 1961, pp. 334 ss.

43 Cf. M. de JONGE e A. S. VAN DER WOUDE, "II Q, Melchizedek and the New Testament", *NTS*, 1966, pp. 301 ss.

44 Cf. D. FLUSSER, "The Dead Sea Scrolls and pre-Pauline Christianity", *Scripta Hierosolymitana*, IV, *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, 2ª ed., Jerusalém, 1965, pp. 246 ss.

uma luz inteiramente nova e singularmente preciosa. Sobretudo exime-nos, com relação a numerosas questões, de buscar no helenismo elementos de explicação definitivamente localizados no próprio judaísmo.

Cabe, no entanto, observar, a propósito, que essas influências essênias, tão marcantes no cristianismo primitivo, também implicam, muitas vezes elementos estrangeiros incorporados ao judaísmo: é o caso do dualismo, que, comum aos escritos de Qumran e ao quarto evangelho, constitui um princípio estranho ao antigo horizonte intelectual israelita e denuncia incontestável influência masdeísta.

Por outro lado, mesmo em se considerando isoladamente o cristianismo, seria arbitrário extremar demasiado o dilema entre judeu e grego. As duas contribuições, na verdade, conjugaram-se. Os descobrimentos recentes revelaram toda a importância da primeira e reduziram a outra a proporções bem mais modestas do que imaginara a escola comparatista; de qualquer forma, porém, não a suprimiram. Nem Paulo, nem João, tributários de duas culturas, aliás estreitamente integradas, resumem-se por inteiro em uma delas.

A mística cristocêntrica de Paulo, por exemplo, não tem paralelo em qualquer das modalidades do judaísmo. Se nos recusarmos a tomá-la como criação absolutamente original do apóstolo, obrigamo-nos a buscar-lhe, como já vimos, precedentes ou analogias no âmbito da religiosidade helenística.

Ademais, se a presença de elementos judaicos, especialmente essênios, se marca com força inigualável nas origens palestinas da Igreja e no decisivo estádio inicial de desenvolvimento do cristianismo, ela tornou-se menos perceptível fora da Palestina e nas posteriores etapas de evolução da Igreja antiga, pelo menos no que se refere ao mundo greco-romano (porquanto no Oriente semita as condições eram sensivelmente distintas: cf. *supra*, p. 114, e *infra*, p. 272).

O problema consiste, afinal, em apreciar na justa medida e em avaliar o peso relativo das múltiplas influências cuja conjugação, quer no judaísmo anterior a Cristo — em Filão por exemplo ou em Qumran —, quer na incipiente Igreja, contribuiu para conformar a imagem do cristianismo antigo.

É dessa via que se pode esperar, de modo especial, um maior esclarecimento da tão debatida questão do exato papel desempenhado por Paulo na gênese e no desenvolvimento do cristianismo, e das relações precisas entre seu pensamento e a mensagem de Jesus[45].

45 A bibliografia é imensa e revela consideráveis divergências entre os estudiosos. Alguns, minimizando tanto o papel de Jesus quanto o vínculo entre sua pregação e a de Paulo, transformam este último no verdadeiro fundador do cristianismo; outros reduzem excessivamente as diferenças que os separam. Estado recente da questão no verbete "Paulus" (G. BORNKAMM) de *RGG*, 3ª ed., V, col. 166 ss.; cf. os três artigos (em que se encontrarão as referências bibliográficas essenciais) de W. G. KÜMMEL, publicados com intervalo de alguns anos (1940, 1948, 1963), sob o mesmo título "Jesus und Paulus", reproduzidos em *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo, 1965, pp. 81 ss., 169 ss., 439 ss.; o segundo é uma crítica ao historiador judeu J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul*, Londres, 1944, representante da primeira tendência acima mencionada.

CAPÍTULO V

O judeu-cristianismo

A relevante contribuição judaica à gênese e formação da Igreja confere especial interesse ao ramo da cristandade antiga designado como judeu-cristão. Os especialistas modernos têm-se mostrado particularmente cônscios desse interesse. Importantes trabalhos foram-lhe consagrados nos últimos anos, e embora ainda não hajam esclarecido por completo a questão, contribuíram para revelar sua extrema complexidade e dar novo impulso à pesquisa.

1. Dificuldade de uma definição

Freqüentemente se chamou atenção para a dificuldade de definir o judeu-cristianismo[1]. Apresentá-lo como um amálgama mais ou menos bem-sucedido de cristianismo e elementos tomados ao judaísmo não leva a nada, pois, a raciocinar assim, o cristianismo, em todas as suas formas e até os dias de hoje, também é judeu-cristão, visto que reivindica o patrimônio espiritual de Israel, especialmente a Bíblia judaica, considerada como sua Escritura Sagrada. Não há muito tempo, a ideologia nazista, consciente da continuidade histórica e da profunda semelhança que, acima das divergências irredutíveis, existe entre o Antigo e o Novo Israel, acusava as Igrejas protestantes de judeu-cristãs, com o mesmo fundamento com que denunciava o catolicismo. No século II, Marcião, rejeitando tanto o Antigo Testa-

1 Cf. desde já A. HARNACK, [169], I, pp. 310 ss.

mento quanto a identificação do Demiurgo bíblico com o Deus de bondade revelado por Jesus, também classificava a totalidade da Grande Igreja de judeu-cristã[2].

Mesmo pondo-se à parte essas opiniões radicais, é difícil delimitar o fenômeno, antes de mais nada porque o primeiro dos termos que o definem pode ser entendido quer num sentido étnico, quer num sentido rigorosamente religioso. No primeiro caso, todo cristão israelita de nascimento, independentemente de sua posição teológica, seria qualificável de judeu-cristão, inclusive são Paulo, que mais que ninguém contribuiu para separar a Igreja da Sinagoga. Por entendê-lo assim, os historiadores alemães falam amiúde de um judeu-cristianismo desvinculado da observância (*Judenchristentum ohne gesetzliche Bindung*)[3], o que em português soa contraditório. Podem, entretanto, fazê-lo, porque dispõem, além da palavra *Judenchristentum*, que designa o cristianismo praticado por judeus, do termo *Judaismus*, aplicado às formas judaizantes do cristianismo antigo, até mesmo as que se referem aos cristãos da gentilidade.

O português dispõe de um único termo, e isso constitui uma fonte de ambigüidade. Alguns autores atribuem-lhe significado ao mesmo tempo étnico e religioso, encarando os dois aspectos como indissoluvelmente ligados. Desse ponto de vista, os judeu-cristãos definem-se como "cristãos de origem judaica que associam as observâncias próprias da religião mosaica às crenças e práticas cristãs"[4]. Tal definição é por demais estreita, pois tanto é arbitrário realçar em excesso o elemento étnico e, à falta de outro termo, chamar de judeu-cristão todo cristão de proveniência israelita, quanto imaginar que a coincidência entre o étnico e o religioso seja neste ponto tão absoluta que não se encontrariam judeu-cristãos fora da raça de Israel.

Na verdade, do mesmo modo que alguns judeus convertidos romperam completamente os vínculos com a religião de seus pais, como ocorreu com são Paulo, houve conversos da gentilidade tendentes à aproximação com o judaísmo: Paulo já os denunciava na epístola aos Gálatas. É mais um problema: investigar as causas exatas desse fenômeno, que poderia ter-se originado, segundo o caso, quer

2 Cf. *supra*, p. 285.
3 W BAUER, [402], p. 91.
4 *Dict. Théol. cathol.*, verb. "Judéo-chrétien", VIII, 2, 1681.

de uma missão judeu-cristã (isto é, promovida por judeu-cristãos) atuando em ambiente pagão, quer de influências colaterais, provenientes do judaísmo não cristão, quer de uma evolução interna, própria de certos setores da Igreja antiga.

2. Judeu-cristianismo e observância

Há cerca de vinte anos, os especialistas punham-se ainda em geral de acordo em definir o judeu-cristianismo a partir da observância. É esse, em particular, o ponto de vista exposto por duas monografias clássicas sobre a questão, as de Hort[5] e Hoennicke[6]. Ambos, depois de evocar e, por razões diferentes, rejeitar outras possíveis definições, fixaram-se no critério da Lei ritual. "O único cristianismo que verdadeiramente pode ser qualificado de judeu-cristão (*Judaistic*)", escreveu Hort, "é o que atribui valor permanente à Lei judaica", especificando, "mesmo quando mais ou menos modificada"; com isso, acentuava outro aspecto do problema, de que nos ocuparemos adiante: caso se admita o critério proposto, qual o mínimo de observância para que se possa legitimamente falar de judeu-cristianismo?

Hoennicke, por sua vez, caracteriza o judeu-cristianismo pela convicção de que "a salvação só se obtém por intermédio do judaísmo". Dado, porém, que o judaísmo consiste essencialmente na observância da Lei, sua definição resulta quase idêntica à de Hort. Para ambos os autores, o judeu-cristianismo, assim interpretado, estava associado sobretudo aos judeus convertidos, embora não se limitasse a essa categoria de fiéis. Hoennicke, entretanto, julgava poder empregar o termo numa segunda acepção, isto é, para designar, em vários momentos da evolução do cristianismo, uma influência de elementos judaicos ou veterotestamentários, exercida no sentido de alterar a essência da mensagem evangélica. Assim, pôde analisar sucessivamente em seu livro, de um lado o judeu-cristianismo em sentido estrito, tal como Hort o entendia, de outro as instituições rituais, a organização sacerdotal e o moralismo pondo ênfase nas obras, tal como foram configurados no século II no habitualmente chamado *Frühkatholizismus* (protocatolicismo) e que o autor julga inspirados no judaísmo ou no Antigo Testamento.

5 *Judaistic Christianity*, Londres, 1894.
6 [294].

Trata-se de uma amplicação, ou antes, de uma distorção, bastante arbitrária do termo e da noção de judeu-cristianismo. De fato, para que se possa falar com propriedade de judeu-cristianismo, parece necessário que o ritualismo e o moralismo eclesiásticos revelassem não apenas uma vaga afinidade de espírito e inspiração com a observância bíblica ou sinagogal, como é o caso do *Frühkatholizismus*, mas ainda uma identidade em seu próprio conteúdo e na letra. Só é possível classificar o *Frühkatholizismus* de judeu-cristão colocando o epíteto entre aspas, *cum grano salis*.

3. O judeu-cristianismo dos pseudo-clementinos

Há cerca de vinte anos, H. J. Schoeps, em obra que renovou os dados do problema[7], apontou a falsidade dessa noção, em geral aceita na época, de um judeu-cristianismo definido essencialmente pela observância. Enquanto seus antecessores julgavam paupérrima, indireta e pouco segura nossa documentação sobre o assunto, de vez que se reduzia essencialmente a umas poucas indicações dos Padres da Igreja e às referências, por certo tendenciosas, dos heresiólogos antigos, o autor acha que dispomos de uma fonte excelente, da qual pelo menos o mais antigo substrato, passível de ser reconstituído através dos acréscimos e modificações ulteriores, inegavelmente é judeu-cristão: os escritos pseudo-clementinos. Por intermédio dessa fonte, podemos discernir o cariz autêntico do judeu-cristianismo dos primeiros séculos, que se caracteriza não somente pela fidelidade à observância judaica — observância, aliás, com alguns aspectos bastante distintos da sinagogal —, mas também por uma doutrina de grande originalidade ante a da Sinagoga bem como a da Grande Igreja, e cuja análise tem sido objeto de várias obras[8]. Três pontos da demonstração de Schoeps merecem destaque:

a) O tipo de judeu-cristianismo expresso nos pseudo-clementinos não constitui um entre muitos, e sim *o* judeu-cristianismo.

7 [297].

8 Sobre os pseudo-clementinos e os complexos problemas relativos a suas fontes e a seus extratos de composição, cf., além do livro de Schoeps, a obra de G. STRECKER, [299], mais recente.

b) Ele representa o prolongamento cristão e a etapa final de uma tradição judaica marginal, esotérica e sectária propriamente dita.

c) Entre a forma pré-cristã desse movimento e a que assumiu nos pseudo-clementinos, encontra-se a comunidade jerosolimita, que, por conseguinte, já exibiria, em matéria de doutrina e de ritos, os traços bem particulares, heterodoxos com relação ao judaísmo oficial, revelados pelos pseudo-clementinos. Com toda razão, e em total conformidade com a história da Igreja primitiva, esses escritos apresentam Tiago, o irmão do Senhor, como o grande antepassado. Sobre este ponto, é radical a oposição de Schoeps a Hort e Hoennicke, que, embora encarassem o judeu-cristianismo descrito pelos padres da Igreja como descendente da primeira comunidade jerosolimita no concernente à observância, se recusavam a admitir que esta já tivesse se desviado do judaísmo oficial ao professar as doutrinas características dos pseudo-clementinos.

4. Proposições recentes sobre o judeu-cristianismo

Dez anos após a publicação do livro de Schoeps, o Pe. Daniélou acrescentava à discussão do problema pontos de vista inteiramente novos[9]. Sob certos aspectos, sua contribuição representa um complemento à de Schoeps. Não obstante, encaminha-se em sentido oposto no que tange às questões essenciais. Assim, nega a filiação direta entre o judeu-cristianismo ou ebionismo do tipo pseudo-clementino, e a comunidade jerosolimita recusando-se também a ver nos pseudo-clementinos a única forma de judeu-cristianismo. Discutiremos adiante a primeira questão. Quanto à segunda, admitimos plenamente a opinião do Pe. Daniélou. Por mais precioso que seja o testemunho dos pseudo-clementinos, não dispensa o que se pode extrair de um exame crítico das fontes mais tradicionais, patrísticas ou outras, visto que o judeu-cristianismo constitui um fenômeno complexo e multiforme.

Começando por se fixar na noção tradicional de judeu-cristianismo, Daniélou parece compreendê-lo no sentido estritamente étnico, de acordo com o qual os judeu-cristãos seriam judeus convertidos ao cristianismo. Por outro lado, combinando os critérios de

9 [168, I].

observância e de crença, acredita ser possível distinguir entre eles duas variedades fundamentais. Ambas estariam caracterizadas por uma certa preservação da observância judaica, mais ou menos profunda segundo os diferentes grupos que podem ser classificados como judeu-cristãos. Em contrapartida, no plano doutrinal, uma dessas variedades definir-se-ia pela adoção de uma cristologia herética, "que reconhecia em Jesus um profeta ou um messias, mas não o Filho de Deus", ao passo que a outra "era perfeitamente ortodoxa, mas continuava ligada a certas formas de vida judaica, sem impô-las, contudo, aos prosélitos originários do paganismo". Os ebionitas dos pseudo-clementinos, entre outros, pertenceriam à primeira categoria, juntamente com grupos sincréticos em que o autor, de acordo com a opinião de R. Grant (*infra*, p. 285), tende a identificar os precursores do dualismo gnóstico. A segunda estaria representada essencialmente pela comunidade jerosolimita e por seu chefe, Tiago. Os judeu-cristãos dessa tendência, que às vezes são designados pelo nome de nazarenos, "compuseram, em aramaico, o Evangelho segundo os Hebreus". Depois de 70, desapareceram progressivamente. "Designam-se, por vezes, pelo nome de nazarenos. Mantiveram-se fiéis a uma teologia arcaica que se atinha ao monoteísmo e ao messianismo de Jesus. Contudo, ao contrário dos ebionitas, seu messianismo implicava a divindade de Cristo."

Tais proposições suscitam alguns comentários e restrições. Evidentemente existiram judeu-cristãos, ebionitas e outros, cuja doutrina, em particular a cristologia, pode ser julgada como herética pelas normas da Grande Igreja; isso é atestado por diversos escritores eclesiásticos da Antiguidade, que também apontaram a ortodoxia de alguns mais[10]. Pode-se duvidar, entretanto, que a linha de demarcação entre ortodoxia e heresia, em se tratando de judeu-cristianismo, passe exatamente onde pretende Daniélou. Nem sempre é fácil harmonizar os testemunhos patrísticos sobre a cristologia dos diferentes grupos judeu-cristãos, e o emprego que tais testemunhos dão aos termos ebionita e nazareno, usados quer como opostos quer como intercambiáveis, manifesta a complexidade do fenômeno e a ignorância em que se encontravam alguns desses autores com referência à sua verdadeira natureza e ramificações. Parece que Daniélou, no caso, simplificou as coisas em excesso, sobretudo ao não levar na

10 M. SIMON, [242], pp. 281 ss.

devida conta o fator cronológico. Considerar que o messianismo dos nazarenos, ou seja, basicamente de Tiago, implica a divindade de Cristo é postular algo dificilmente verificável. Muito pouco se sabe a respeito da cristologia dos primeiros discípulos. Através das exposições atribuídas a Pedro pelo autor dos Atos, nos primeiros capítulos do livro, percebemos seu caráter arcaico, igualmente realçado por Daniélou. Mas a própria noção de divindade de Cristo, na forma entendida pela cristandade dos séculos posteriores, sem dúvida parece estranha ao espírito dos jerosolimitas. Ao afirmar que estes a professavam, Daniélou aparentemente retorna ao esquema tradicional, que apresenta a ortodoxia como a forma primitiva de toda doutrina cristã e vê na heresia, considerada como desvio da primeira, um fenômeno necessariamente mais tardio. Na verdade, os nazarenos — lembremo-nos de que esse termo fora, a princípio, sinônimo de cristãos, o primeiro, com certeza, usado para designá-los[11] — viram-se pouco a pouco relegados à categoria de seita. E isso porque, tanto no plano da observância quanto no da doutrina, se apegavam a posições ultrapassadas pela evolução da grande Igreja, cujos membros provinham principalmente dos meios pagãos, e pela progressiva elaboração do que viria a tornar-se ortodoxia.

Tampouco é seguro que os nazarenos "ortodoxos" sempre se houvessem abstido de impor as prática rituais judaicas aos adeptos provindos da gentilidade. Esse foi exatamente o problema dos adversários de Paulo, considerados por ele próprio, com ou sem razão, como mandatários, de Tiago, e que se empenharam em levar à observância dos preceitos judaicos os conversos de suas comunidades[12]. Seja qual for a interpretação desse ponto controvertido, sabemos, por intermédio de Justino Mártir[13], que em seu círculo ainda existiam alguns fiéis de origem judaica, aparentemente membros da Grande Igreja, prontos a impor a observância mosaica aos antigos pagãos, alguns dos quais cediam às suas exortações. Isso prova, de um lado, que nessa época o judeu-cristianismo ainda não fora marginalizado pela Igreja e, de outro, que procurava difundir-se, às vezes com sucesso, o que impede o historiador moderno de defini-lo unicamente a partir de sua origem israelita.

11 Cf. Atos dos Apóstolos, 24,5.

12 *Supra*, p. 107.

13 *Diálogo com Trifão*, 47; cf. suplemento de STRECKER a W. BAUER, [402], pp. 275 ss.

5. O judeu-cristianismo, categoria de pensamento

A importância e o interesse esencial das opiniões de Daniélou, todavia, residem na terceira acepção, bastante original, que deu ao termo judeu-cristão. Pode-se denominar judeu-cristianismo "uma forma de pensamento cristão que, sem implicar conexão com a comunidae judaica, se exprime por meio de esquemas tomados ao judaísmo"[14]. Assim definido, o judeu-cristianismo engloba naturalmente as duas categorias precedentes de judeu-cristãos, bem como, de modo mais amplo, todos os judeus convertidos, inclusive Paulo. Sua definição, no entanto, vai ainda muito mais longe, pois abrange, para um certo período, todos os adeptos provenientes do paganismo, uma vez que, por algum tempo, o judeu-cristianismo foi coextensivo a Igreja. Para o autor, com efeito, haveria "uma primeira teologia cristã de expressão judaica, semita", sendo deste modo possível falar, na história da Igreja, de um período judeu-cristão "que se estende das origens do cristianismo a meados do século II"[15].

Como, porém, o judaísmo de então estava ramificado em várias tendências e seitas, cabe perguntar de qual delas o judeu-cristianismo, assim entendido, teria absorvido suas categorias de pensamento. Daniélou estima que todas, em proporções diversas, imprimiram sua marca ao primitivo cristianismo. Julga, entretanto, que se pode omitir nesse caso o judaísmo alexandrino, visto que se exprimiu nos quadros da filosofia grega. Sem dúvida, nisso ele tem razão, pois não teria sentido caracterizar o judeu-cristianismo como fenômeno original, especificamente semita, a partir do que existiu de mais helenizado no pensamento judaico. Mais discutível é eliminar igualmente o "judaísmo rabínico, legalista, posterior à queda de Jerusalém" — e com ele toda a literatura talmúdica —, curiosamente colocado, neste ponto, em oposição ao farisaísmo, de que foi, na verdade, bem autêntico herdeiro e cuja influência sobre a comunidade jerosolimita o próprio autor, aliás, reconhece.

Em última análise, é sobretudo entre os agrupamentos marginais, essênios e outros, que Daniélou pretende localizar um princípio explicativo. Recorre especificamente à literatura apocalíptica, de

14 *Op. cit.*, p. 19.
15 *Ibid.*, pp. 20-21.

onde julga provenientes as influências determinantes: "Pode-se afirmar que toda a literatura judeu-cristã é apocalíptica, visto que a visão apocalíptica constituía seu método teológico." Em seguida, esclarece: "Tal apocalíptica era uma gnose, constituída de ensinamentos sobre as realidades ocultas do mundo celeste e os arcanos finais do futuro."

6. Tentativa de solução

Defrontamo-nos, pois, com três diferentes definições do judeu-cristianismo: como observância, como sistema de doutrina e como categoria intelectual. De sua justaposição ressalta a complexidade do fenômeno. Ao que parece, seria difícil escolher a segunda, uma vez que reduz por completo o judeu-cristianismo ao ebionismo dos pseudo-clementinos e negligencia as demais modalidades, cuja realidade é devidamente atestada por inúmeros textos.

Quanto à definição proposta por Daniélou, revela-se ao mesmo tempo excessivamente estreita, por reduzir o pensamento judeu-cristão às concepções exclusivamente apocalípticas, e demasiado ampla, na medida em que intenta caracterizar todo o cristianismo, em um período de mais de um século, como judeu-cristão. O critério das formas de expressão, temas ou esquemas de reflexão é de difícil manejo, pois utiliza termos de referência que, derivados do judaísmo da época, manifestam influências de caráter não exclusivamente judaico: o judaísmo recebera-as das culturas vizinhas. Será possível, por conseguinte, definir como judeu-cristão algo que, em última instância, remonta a uma influência helenística ou iraniana?

Uma objeção, em particular, foi dirigida a Daniélou por autores diversos: certos elementos por ele caracterizados como judeu-cristãos poderiam igualmente ser qualificados de gnósticos. Aliás, o próprio autor parece disposto a reconhecê-lo, porquanto, de um lado, declara que a apocalíptica era uma gnose e, de outro, inclina-se a buscar no judeu-cristianismo ou no judaísmo a origem do dualismo gnóstico[16]. Trata-se, contudo, de uma posição decididamente contestável, que suscita dificuldades óbvias. A denominação de gnóstico é de manejo tão delicado como a de judeu-cristão, e ambos os

16 Além da *Théologie,* [168, I], cf. sua contribuição "Judéo-christianisme et gnose" ao volume coletivo [296], pp. 139 ss.

termos escapam igualmente a uma delimitação[17]. Assim, parece indispensável, para esclarecer o problema, recorrer em princípio, senão de modo exclusivo, ao critério da observância, que indiscutivelmente permanece o mais seguro.

Visto que o judaísmo se define basicamente pela prática, convém, por questões de método, procurar caracterizar por essa via, acima das divergências doutrinais internas, o conjunto do judeu-cristianismo. Com efeito, o que chamou a atenção dos Padres da Igreja e dos primeiros estudiosos modernos foi justamente seu apego, total ou parcial, à observância judaica. É a observância que melhor define o judeu-cristianismo, na acepção rigorosa e clássica.

Resta, pois, delimitá-la. Qual o grau de observância requerido para que um fiel ou um ramo da Igreja antiga possa ser classificado como judeu-cristão? Segundo parece, dispomos para tanto de uma pedra de toque garantida: o "decreto apostólico", acima analisado (Atos dos Apóstolos, 15; cf. *supra*, p. 102). Ali se acha codificada uma série restrita de prescrições rituais a serem observadas pelos cristãos de quaisquer origens; para os fiéis de origem pagã, representava um máximo que, no essencial, coincidia com a parte ritual dos chamados mandamentos noaquíticos, em função dos quais os semiprosélitos estavam caracterizados perante a Sinagoga. Sabe-se que o decreto se manteve muito tempo em vigor, em vários setores da cristandade antiga, definindo-lhes a posição oficial para com a observância[18]. Contamos, assim, com bom fundamento para qualificar de judeu-cristão tudo aquilo que, em matéria de legalismo judaico, ultrapasse os limites fixados pelo decreto.

Com base nessa fidelidade à observância (às vezes peculiarizada por certo desvio em relação à da Sinagoga, embora sempre estreitamente vinculada ao ritualismo judaico), amiúde introduziram-se particularidades doutrinais (como a cristologia adopcianista), de que os pseudo-clementinos constituem o mais típico exemplo. Apreciadas segundo as normas eclesiásticas, tais particularidades ou eram aber-

17 Apesar de a tese da existência de contatos entre judaísmo, judeu-cristianismo e gnose ter ganho terreno nos últimos anos, alguns estudiosos continuam a negá-la de modo categórico e a ver na gnose um fenômeno essencialmente pagão: cf. sobretudo H.J. SCHOEPS, [422]

18 Cf. em particular a carta da Igreja de Lyon em que se relata a perseguição de 177 (EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, 5, 1, 26), e, para a África do Norte em finais do século II, o testemunho de TERTULIANO, *Apologético*, 9, 13-14.

rantes, ou assim se tornaram em virtude da evolução do dogma ortodoxo. Bem depressa, porém, a questão da observância bastou para rebaixar à condição de seitas os grupamentos que a praticavam.

7. O judeu-cristianismo e a comunidade jerosolimita

Tanto os autores que mencionamos como, em geral, todos os historiadores do cristianismo antigo consideram a comunidade cristã de Jerusalém como ponto de partida cronológico e forma inicial do judeu-cristianismo. Recrutada entre os judeus e constituída em torno dos Doze, em seguida submetida à autoridade de Tiago, parece que permaneceu fiel às exigências rituais da religião ancestral. Ainda que se aceite literalmente o que afirmam os Atos a propósito do papel de Tiago como mediador na elaboração do decreto apostólico, parece indubitável que nem ele, nem seu grupo se limitaram, no que lhes dizia respeito, à pratica daquele mínimo assim codificado. Sobre este ponto as opiniões coincidem de modo quase absoluto. As divergências emergem ao se procurar determinar qual das formas posteriormente atestadas do judeu-cristianismo representa a autêntica herdeira dos jerosolimitas.

A questão reside mais exatamente em averiguar se o grupo apostólico já se colocara à margem do judaísmo oficial e, em particular, se o ebionismo dos pseudo-clementinos, com seus traços doutrinais perfeitamente distintos, estava certo ao invocar sua filiação ao ensinamento de Tiago. Tal questão, amplamente debatida nos últimos anos, é sobremaneira delicada, devido às discrepâncias verificadas entre as diversas fontes. A crer nos textos mais antigos, isto é, dos Atos, os primeiros cristãos, por sua piedade, principalmente por sua assiduidade ao Templo, davam o exemplo a seus irmãos judeus. Segundo os pseudo-clementinos, ao contrário, repudiavam o culto sacrifical e, ao menos por implicação, o Templo. De fato, parece difícil dissociar os dois, para admitir, de acordo com alguns historiadores, que mesmo freqüentando o Templo, concebido como local de oração (nesse caso, por que não bastariam as sinagogas?), os discípulos condenavam os sacrifícios, razão de ser da instituição[19].

19 No mesmo sentido que Schoeps, F.C. BURKITT, *Christian Beginnings*, Londres, 1924, e mais recentemente E. LOHMEYER, *Kultus und Evangelium*, Göttingen, 1942.

O problema complica-se ainda mais se se toma em consideração a atitude de Jesus, que talvez houvesse chegado à conclusão de que o Templo estava condenado a desaparecer[20]. Nada indica, porém, que os discípulos o tivessem entendido e seguido no que toca a essa questão. Não há, em suma, qualquer razão decisiva que obrigue a admitir que o cristianismo jerosolimita derivasse em linha reta de um grupo judeu dissidente e heterodoxo ante as normas oficiais.

8. Judeu-cristianismo e heresia

No caso de serem justas tais conclusões, deve-se indagar sobre a origem das várias formas heterodoxas — isto é, aberrantes doutrinalmente em relação à Igreja principal — do judeu-cristianismo. Em primeiro lugar, representam uma espécie de fossilização. Alguns judeu-cristãos transformaram-se em heréticos só porque se mantiveram à margem da evolução doutrinal da Grande Igreja, não aceitando, ou simplesmente ignorando, os acréscimos e desdobramentos recebidos pelo dogma cristão a partir do singelo *kérygma* primitivo, sobretudo depois que assimilou os esquemas e conceitos do pensamento grego. Eusébio exprime essa idéia quando interpreta o termo "ebionitas" (pobre) como indicando "os que pensam pobremente em Cristo" *(Hist. Eccl.*, 3, 27, 1). A aversão que dedicavam a Paulo, tão característica da sua posição, era decerto provocada pela atitude que assumiam em relação à Lei. Essa atitude, porém, os manteve, ao mesmo tempo, à parte do desenvolvimento da doutrina cristológica, cujo ponto de partida forma o pensamento paulino. No concernente à doutrina, tal como no plano da observância, tornaram-se os herdeiros estáticos da comunidade primitiva. Eram heréticos de um modo, por assim dizer, negativo, ou seja, por deficiência.

Outros o foram de maneira mais positiva, pelo fato de professarem doutrinas contrárias não apenas à ortodoxia dos séculos II e III, mas também, pelo que dela conhecemos, à dos primeiros discípulos e, em última análise, à do judaísmo oficial. Trata-se principalmente, ainda uma vez, dos ebionitas dos pseudo-clementinos, com sua doutrina do Verdadeiro Profeta, das sizígias* e das falsas perícopes* da Bíblia, com sua condenação ao culto sacrifical, etc. A origem destes deve ser procurada onde pretendia Schoeps, ou se-

20 Sobre a questão, M. GOGUEL, [139, I], pp. 491 ss.

* As sizíginas são correlações prosódicas entre dois pés métricos ou dois versículos distintos. As perícopes são extratos antológicos da Bíblia para servir de texto de

ja, na esfera do judaísmo dissidente. Excetuando-se os seus elementos propriamente cristãos, os traços fundamentais da doutrina ebionita já se achavam presentes no que informa Epifânio sobre a seita dos nazarenos, que este autor distingue cuidadosamente dos nazarenos judeu-cristãos e localiza na Transjordânia *(Haer.*, 1, 18)[21]. Se verdadeira uma tradição que parece remontar a Hegesipo, de acordo com a qual a comunidade cristã de Jerusalém — ou talvez apenas uma parte de seus membros — refugiou-se na cidade transjordânica de Pela durante a guerra de 66-70[22], pode-se supor que se processou nessa ocasião a confluência entre grupo sectário judeu e elementos cristãos, daí se originando o judeu-cristianismo ebionita dos pseudo-clementinos. Mesmo que se deva relegar a migração para Pela à categoria dos mitos, como julgam alguns autores recentes[23], e se destinasse unicamente a conferir foros de nobreza apostólica a certos conventículos judeu-cristãos ali instalados em data ulterior, fica ainda por explicar a origem destes últimos. De qualquer modo, seria por intermédio de uma cristianização de judeus dissidentes, operada em circunstâncias e data que então permaneciam obscuras, que melhor se explicaria a gênese de movimentos como o dos ebionitas.

Em outros casos, finalmente, sobretudo no das seitas judeu-cristãs, que apresentam afinidades mais inequívocas com os gnósticos do que os ebionitas pseudo-clementinos, cabe supor um verdadeiro sincretismo, em que se teriam combinado elementos de reflexão propriamente pagãos, elementos cristãos e, quer na mesma época, quer no estádio já pré-cristão, elementos judaicos[24]. Não obstante, encontramo-nos num terreno singularmente espinhoso e movediço, em que muito falta ainda esclarecer. Os traços específicos e a própria existência de um genuíno gnosticismo judeu-cristão — e, com

leitura ou prédica. Num coral lírico, as perícopes são grupos de estrofes com estrutura diferente em correspondência com estrofes de outro grupo com estruturas diferenciadas analogicamente. (Sup.)

21 Cf. M. SIMON, [191], pp. 91 ss. No mesmo sentido, M. BLACK, [196], pp. 66 ss., que fornece um bom apanhado das dificuldades suscitadas pelos termos *nasaraioi, nazoraioi* e *nazir,* muito semelhantes na forma e de etimologia sempre discutida (a relação com Nazaré é pouco provável, mesmo no caso de *nazoraioi);* os três incorporaram-se ao vocabulário da seita dos mandeus.

22 EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, 3, 5, 2-3.

23 Especialmente MUNCK, [279]; BRANDON, [224], pp. 168 ss.; STRECKER, [299], pp. 229 ss. e suplemento a BAUER, [402], p. 246, n. 2. Em sentido contrário (existência de um núcleo histórico nessa tradição), ver, entre outros, SCHOEPS, [297], pp. 262 ss. Os argumentos invocados contra a historicidade do fato não são decisivos.

24 Trata-se de seitas como os ceríntios, elcasaítas, etc. Sobre o complexo problema dos mandeus, cf. a recente síntese de K. RUDOLPH, *Die Mander*, 2 vols., Göttingen, 1960-61.

mais forte motivo, de um gnosticismo judaico pré-cristão — ainda hoje constituem objeto de apaixonadas controvérsias, ligadas ao problema da origem e definição do gnosticismo[25].

9. Judeu-cristianismo e cristianismo siro-palestino

Comparar as diferentes formas de judeu-cristianismo, que, embora não tivessem surgido como dissidências sectárias, em finais do século II já haviam sido relegadas a essa condição e, como tal, dizem respeito a minorias, não significa esgotar a análise do fenômeno. Mesmo na Grande Igreja, o judeu-cristianismo deixou marcas e ressurgiu aqui e ali, sobretudo no Oriente, onde movimentos judaizantes são atestados até data tardia (fim do século IV em Antioquia, cf. homilias antijudaicas de são João Crisóstomo)[26].

Essas tendências judaizantes, pouco atentas à coerência lógica e despreocupadas quanto a uma síntese entre as duas religiões, no mais das vezes procediam da supersticiosa devoção das massas populares, não constituindo propriamente um tipo de judeu-cristianismo. É preferível atribuí-las não a qualquer continuidade histórica com relação ao cristianismo jerosolimita da primeira geração — aliás, difícil de se determinar —, mas quase sempre a outros fatores, como a atração que as práticas sinagogais exerciam sobre numerosos fiéis, uma deliberada propaganda por parte dos judeus, ou uma sobrevivência do proselitismo judaico muito mais tenaz do que freqüentemente se imagina[27].

Recentes trabalhos, todavia, despertaram a atenção para algo mais importante: um tipo de cristianismo que, sem caracterizar-se com propriedade como judeu-cristão, visto não se ter definido por crenças propriamente judaicas nem por sua dedicação à observância, revela, contudo, profundos traços do judaísmo sinagogal, ou de tal e qual variedade do judaísmo sectário, como por exemplo o essenismo, fornecendo, desse modo, sob outros aspectos, uma prova

25 Cf. *infra*, pp. 275 ss.

26 Cf. M. SIMON, [242], pp. 356 ss. O anti-semitismo eclesiástico, de que Crisóstomo é o mais notório representante, em grande parte era uma reação de defesa contra tais movimentos judaizantes: *ibid.*, pp. 239 ss., e [243], pp. 140 ss.

27 Sobre os diversos aspectos de uma contaminação judeu-cristã, M. SIMOM, [242], 3ª parte.

da tenaz influência das normas judaicas. Embora não se houvesse colocado à margem da Grande Igreja, apresenta características bastante distintas das que vulgarmente se observam nesta. Assim, distingue-se da Igreja que podemos denominar greco-latina, tanto por aspectos negativos (ignorância dos conceitos fundamentais do paulinismo, por exemplo) quanto por traços positivos (vinculação a certos critérios disciplinares ou litúrgicos e a determinados esquemas de pensamento judaicos e rabínicos). Conquanto se definisse a si mesmo por contraste e em oposição ao judaísmo (cf. o repúdio da *Didaskalía* à *Deutérosis* ou segunda Lei, de caráter ritual, imposta por Deus a Israel como castigo pelo episódio do bezerro de ouro, enquanto a Lei moral do Decálogo era e continuava sendo válida para todos), mostrava-se muito empenhando em conformar-se a modelos judaicos transpostos e adaptados[28].

A despeito de haver contado com interessantes prolongamentos nas regiões ocidentais *(Pastor,* de Hermas), localizou-se sobretudo nas fronteiras orientais do império. Recentemente se propôs designar como siro-palestino esse setor original da Igreja antiga, tão importante e com freqüência tão mal conhecido, que se expressou amiúde em língua aramaica ou siríaca, embora também possuísse um ramo de expressão grega, em particular na região de Antioquia[29]. A ele pode aplicar-se a tese de Daniélou sobre a definição de um tipo de judeu-cristianismo a partir de categorias intelectuais. Contudo, deve-se introduzir maior gradação e flexibilidade nessa definição: ao invés de um período judeu-cristão, talvez seja lícito falar de um setor geográfico judeu-cristão[30].

Ao que tudo indica, a existência, na Grande Igreja, desse setor muito descurado pela pesquisa explica-se pela vinda da Palestina, em data quase tão recuada quanto a época apostólica, de uma missão cuja mensagem se apresentava em moldes de pensamento nitidamente semitas, mas semelhantes aos da comunidade primitiva. Também poder-se-ia explicar, em grande parte, pelo contato muito estreito e persistente com importantes grupos judaicos — e às vezes judeu-cristãos, no sentido tradicional —, dos quais, embora se mantivesse

28 Sobre esse aspecto do judeu-cristianismo, e mais especialmente sobre a *Didaskalía,* cf. por último G. STRECKER, suplemento a W. BAUER, [402], pp. 248 ss.

29 Cf., a respeito, [296], sobretudo a conclusão geral, pp. 181 ss.

30 O próprio DANIÉLOU, ao que parece, encaminha sua teoria nesse sentido em [134]; cf. especialmente o capítulo intitulado "Ephése, Edesse, Rome", pp. 70 ss.

deliberadamente afastado, era natural que absorvesse a mentalidade e as categorias de pensamento, definindo-se em relação a eles por meio de critérios emprestados e adaptados[31]. Nesse setor é evidente a marca quer do judaísmo rabínico, quer de grupamentos sectários do tipo essênio, manifestada em especial pelo ascetismo bem rigoroso de alguns dos seus ramos[32].

31 J. MUNCK é quase o único a negar toda espécie de continuidade entre o judeu-cristianismo da época apostólica e o das gerações posteriores: cf. "Jewish Christianity in Post-Apostole Times", *NTS,* 1960, pp. 103 ss., e "Primitive Jewish Christianity and later Jewish Christianity; Continuation or Rupture?" em [296]. Visto que também não admite a existência de proselitismo judaico *(supra,* pp. 212 ss.), atribui as tendências judaizantes verificadas na Igreja antiga, a começar pelas que São Paulo combateu, seja à atração espontânea que aproximaria os fiéis da Sinagoga, seja a uma reflexão sobre o Antigo Testamento; quanto a este segundo fator, às vezes parece confundir judeu-cristianismo e *Frükatholizismus = (supra,* p. 262).

Escavações recentes revelaram, em vários sítios palestinos, vestígios de monumentos, principalmente funerários, cuja data é difícil determinar com exatidão (séculos II-V?) e que exibem símbolos qualificados de judeu-cristãos pelos próprios escavadores; seriam a prova de uma tenaz sobrevivência do judeu-cristianismo na região: cf. B. BAGATTI, *Gli Scavi del "Dominus flevit",* Jerusalém, 1958, e *L'Eglise de la circoncision,* Jerusalém, 1965; P. E. TESTA, *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani,* Jerusalém, 1962, e as recensões de J. DANIÉLOU em *RechsSR,* 1963, p. 117 n., e 1967, p. 92. Contudo, a interpretação proposta mantém-se muito hipotética, e esses testemunhos arqueológicos devem ser utilizados com muita prudência. No mesmo sentido que Testa, J. DANIÉLOU, *Les symboles... (supra,* Fontes, p. 10).

32 Parece que certos cristãos da Síria oriental colocavam o celibato e a continência total como condição para admissão ao batismo: cf. A. VÖÖBUS, *Celibacy in the Early Syrian Church,* Estocolmo, 1951, e *History of Asceticism in the Syrian Orient,* I, Louvain, 1958; no mesmo sentido, G. QUISPEL, "L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascése chrétienne", em [296], p. 35, n.

CAPÍTULO VI

As origens do gnosticismo

Ao estudarmos o desenvolvimento doutrinal do cristianismo durante os primeiros séculos, deparamo-nos com determinadas doutrinas heréticas denominadas, conforme a tradição, gnosticismo cristão. A existência desse gnosticismo cristão, no entanto, implica a necessidade de explicação quanto aos fatores que proporcionaram seu surgimento, principalmente se se leva em conta que os elementos cristãos presentes nos sistemas gnósticos amiúde dão a impressão de ser apenas secundários ou justapostos. Além do cristianismo, outros fatores devem ter contribuído para a formação do gnosticismo. Em outras palavras, conquanto não seja difícil explicar a presença de elementos cristãos em tais sistemas, é indispensável elucidar a origem dos elementos não cristãos, assim como a maneira pela qual estes se combinaram com os primeiros.

A resposta não é nada fácil nem simples. Numerosos trabalhos foram e continuam sendo consagrados ao problema. Pretendemos, aqui, determinar as principais etapas dessa pesquisa, a fim de esclarecer como, exatamente, se coloca hoje a questão das origens do gnosticismo[1].

1 A respeito dos problemas levantados pelas origens do gnosticismo, consultar: H.-Ch. PUECH, "Où est le problème du gnosticisme?", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 39, 1934-1935, pp. 137 ss.; G. WINDENGREN, "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions", em *Le Origini dello Gnosticismo (Studies in the History of Religions*, XII), Leiden, 1967; G. MAC RAE, "Gnosis in Messina", *Catholic Biblical Quarterly*, 28, 1966, pp. 322-333.

1. Gnosticismo e cristianismo

Durante muito tempo o gnosticismo foi considerado um fenômeno basicamente cristão, ou seja, como uma deformação da doutrina cristã por elementos provenientes da filosofia grega ou da religiosidade helenística.

Essa já era a tese dos autores cristãos da Antiguidade. Ireneu de Lyon, Hipólito de Roma e outros teólogos defrontam-se com várias seitas que insistiam no valor do conhecimento como veículo de salvação e professavam doutrinas totalmente inaceitáveis do seu ponto de vista. Como homens da Igreja, preocupados acima de tudo em preservar a pureza da pregação e a unidade do povo de Deus, interessaram-se pelo gnosticismo segundo uma perspectiva cristã, isto é, com o objetivo de apontar e refutar os erros da doutrina. Não duvidavam de que o gnosticismo fosse uma heresia cristã, e só nessa qualidade lhes despertava o interesse. A questão da existência de um gnosticismo não cristão ou mesmo pré-cristão não cabia em seu horizonte: por isso nem a levantaram.

Embora com freqüência declarassem que o gnosticismo era de essência diabólica e demoníaca[2], os heresiólogos tentaram, paralelamente a essa perspectiva teológica, fornecer uma explicação mais histórica para as origens do movimento. Procuraram encontrá-la na contaminação da doutrina cristã pela filosofia grega.

Ireneu consagrou, assim, todo o capítulo 14 do livro II de seu *Adversus Haereses* à demonstração das origens filosóficas da gnose. Segundo ele, os heréticos deviam a Tales de Mileto a doutrina da água como causa e origem de todas as coisas, a Anaximandro a idéia de que o princípio de tudo era o infinito, a Anaxágoras a afirmação de que os seres animados provinham de sementes caídas do céu, a Demócrito e Epicuro a noção das trevas e do vazio, a Anaxágoras, Empédocles e Platão a concepção de um Demiurgo que dera forma ao mundo a partir de uma matéria preexistente, e assim por diante. A explicação não comportava nenhuma ambigüidade: o gnosticismo recebera seus elementos fundamentais e característicos da filosofia clássica, representava uma deformação do cristianismo sob a influência da filosofia.

2 Cf., p. ex., EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, III, 26, e IV, 27.

Hipólito, continuador de Ireneu, retomou a tese, transformando-a até em fio condutor de seus *Philosophúmena*. Propôs-se a comparar "cada heresia com o sistema de cada pensador; assim ficará evidente que os paladinos de cada heresia se aproveitaram desses esboços, modificaram-nos em proveito próprio e apropriaram-se de seus princípios". Ou seja, cada escola filosófica dera origem a uma seita particular. Seguia-se uma demonstração cujo caráter, sem dúvida, resultava artificial, mas isso não desmente o fato de que, para Hipólito, a origem da gnose se encontrava na filosofia.

Não satisfeitos com fixar as origens do gnosticismo, os Padres da Igreja tentaram traçar-lhe a história. A heresia teria surgido em Samaria, sendo Simão o Mago seu primeiro promotor. Daí ter-se-ia expandido para o Egito, onde estiveram seus grandes doutores: Basílides, Carpócrates e Valentino. Depois seria a vez de Roma, de onde se daria a irradiação. Embora tais indicações cronológicas nem sempre careçam de fundamento, revelam-se vagas e fragmentárias, de modo que é difícil utilizá-las.

A perspectiva patristica foi, por muito tempo, adotada pelos historiadores da Igreja[3]. Para eles, era difícil desvincular-se da interpretação dada pelos escritores cristãos da Antiguidade, na medida em que o essencial de sua documentação se baseava no testemunho dos heresiólogos e que não podiam ter acesso a documentos autenticamente gnósticos.

Harnack acha-se entre os que ilustraram essa tese de forma mais magistral, dando uma célebre definição do gnosticismo. Em sua opinião, este constituía uma secularização, uma helenização profunda e radical do cristianismo[4]. Em virtude de sua difusão no mundo romano, o cristianismo entrara em contato com o helenismo e sofrera a sua influência. Tal contato e influência se haviam consumado de duas maneiras distintas. De um lado, ocorrera uma helenização radical e abrupta do cristianismo, resultando no gnosticismo. De outro, uma helenização lenta e progressiva, concluída pela transformação do cristianismo primitivo em cristianismo dogmático, isto é, em catolicismo. No primeiro caso, o Antigo Testamento fora rejeitado como incompatível com uma verdadeira helenização; no segundo, fora preservado. Dessa forma, os gnósticos aparecem como pioneiros,

3 Cf. Neander, Baur, Hilgenfeld, Burkitt.
4 [169].

como teólogos de grande envergadura, a quem se deve o esforço de apresentar o cristianismo como a religião absoluta, idêntica, em seus fundamentos, aos dados da filosofia religiosa contemporânea. Os teólogos ortodoxos, ao contrário, não haviam tido a audácia de ir tão longe, contentando-se com meias medidas: seu triunfo impedira o cristianismo de realizar-se integralmente.

A tese de Harnack coincidia, no fundo, com a dos Padres da Igreja: para um e outros, o gnosticismo representava um fenômeno cristão, provocado pela influência do meio ambiente. Verificam-se, é certo, algumas variações. Em primeiro lugar, tem-se um juízo de valor sobre os gnósticos diametralmente oposto ao dos Padres, pelo qual os teólogos gnósticos se convertem, de heréticos a fulminar, em homens inteligentes que souberam adaptar o cristianismo às realidades época. Em segundo, uma apreciação das origens do gnosticismo que já não se refere somente à filosofia, mas à filosofia religiosa e ao sincretismo da época, em geral.

Em *Gnostiques et gnosticisme*, Eugène de Faye retomou o mesmo ponto de vista[5]. Partindo da comprovação de que tudo o que se conhecia sobre os sistemas gnósticos repousava essencialmente no testemunho dos Padres da Igreja, afirmará com convicção — o que é válido ainda hoje — ser indispensável, para se ter uma idéia exata do gnosticismo, recorrer aos textos autênticos, aos fragmentos de obras gnósticas disponíveis. Em sua opinião, seria preferível trabalhar com textos escassos, porém autênticos, do que com numerosas exposições polêmicas e parciais, emanadas de adversários. Com o auxílio dos raros fragmentos de escritos gnósticos conhecidos na época, Faye procurou reconstituir a teologia dos grandes doutores gnósticos de Basílides, Valentino, Marcião, etc. Esses teólogos afiguraram-se-lhe como gênios criadores, como personalidades de grande envergadura, que, combinando paulinismo e helenismo, conceberam e elaboraram uma religião universal. Nas origens do gnosticismo encontrar-se-iam, em suma, umas tantas personalidades de primeira linha. Infelizmente, essa gnose primitiva e filosófica bem depressa degenerou em gnose mitológica, prova de que o cristianismo não era capaz de suportar essa rápida e total helenização de sua mensagem.

5 [410].

2. Gnose e história das religiões

A concepção clássica das origens do gnosticismo foi completamente transformada pelos trabalhos da "escola da história das religiões", cujos adeptos se dedicaram ao estudo das formas e manifestações do pensamento religioso na Antiguidade. A partir dessa abordagem, foram levados a não mais considerar o gnosticismo uma simples heresia cristã, mas a relacioná-lo com todas as formas de expressão conhecidas do pensamento religioso da Antiguidade. Imediatamente o gnosticismo passou a ser situado em um quadro mais amplo, em perspectiva mais global, com o que se concebeu a noção de uma gnose enquanto fenômeno da história das religiões, do qual o gnosticismo cristão constituía apenas um caso particular.

Em sua essência, a gnose definia-se como um movimento religioso não cristão, provavelmente pré-cristão, que a princípio nada tivera a ver com o cristianismo, mas que para ele convergira no começo de nossa era, dando origem ao gnosticismo cristão. Por outro lado, o movimento mantivera uma existência própria, desaguando mais tarde no maniqueísmo.

Essas novas perspectivas foram abertas pela tomada de consciência de um simples princípio de metodologia histórica, o de que para se compreender um fato é preciso não estudá-lo isoladamente, e sim recolocá-lo no mais vasto contexto possível, comparando-o a outros fatos semelhantes. Na verdade, tal princípio só começou a ser sistematicamente aplicado em finais do século passado e começo do nosso, quando foram editados ou reeditados diversos textos que renovaram e aprofundaram o campo de investigação relativo à gnose[6], enquanto vários pesquisadores encetavam a tarefa de procurar definir suas origens.

Dentre os que desempenharam importante papel nesse domínio, citem-se os nomes de W. Bousset, R. Reitzenstein, P. Wendland e M. Lidzbarski. Atualmente merecem referência R. Bultmann e sua escola, homens como G. Widengren e H. Jonas.

6 Cf. Bibliografia: Fontes fundamentais, escritos gnósticos, p. 9, escritos herméticos, p. 9.

a) Os temas fundamentais

Uma das primeiras tarefas em que se empenharam os adeptos da *religionsgeschichtliche Schule* foi a discriminação dos temas fundamentais da gnose. Com efeito, a comparação entre os textos permitiu identificar certo número de temas principais, cuja similitude se comprovou apesar dos distintos revestimentos míticos. Alguns, ocorrendo com mais freqüência, destacaram-se como temas centrais. Tal pesquisa de temas inspirou maior interesse pelas idéias e noções fundamentais, expressas nos diferentes mitos, que pelos sistemas gnósticos bem elaborados.

W. Bousset, verdadeiro iniciador das pesquisas modernas sobre a gnose, ao analisar os temas da literatura religiosa do Oriente Próximo, até a Índia, foi induzido a destacar como traços distintivos e característicos da gnose, por um lado o dualismo, por outro a idéia de um Salvador que desce ao mundo para salvar as almas[7].

Em outro domínio, mas sob idêntica perspectiva de análise, P. Wendland investigou os temas da religiosidade helenística e romana, especialmente os dos cultos orientais[8], e chegou à conclusão de que eram bastante semelhantes aos da gnose.

Um grande passo foi dado com o estudo de R. Reitzenstein sobre *O Canto da Pérola*, texto que considerou capital para a compreensão do fenômeno gnóstico e do qual extraiu o mito do "Salvador-Salvado". Com efeito, o Homem primordial contém em si todas as almas individuais, e, no momento em que ele envia um Mensageiro à matéria, a fim de libertar a alma coletiva, o que se passa, de uma forma ou de outra, é a salvação da alma por ela mesma, a vinda do Salvador para realizar sua própria salvação[9].

Bultmann[10] e seus discípulos[11] orientaram a pesquisa sobretudo para o Novo Testamento, procurando distinguir a presença dos temas gnósticos nos escritos que o compõem. Comprovaram, antes de mais nada, que para descrever a pessoa de Jesus, o quarto evangelho se inspirara na concepção gnóstica do mensageiro celeste, que desceu para transmitir aos homens a revelação divina. Não se pode,

7 Cf. [407].
8 Cf. [336].
9 Cf. [96].
10 Cf. [41].
11 Cf. [442], ed. fr., pp. 136 ss.

entretanto, considerar que tenha havido uma utilização integral do mito gnóstico, pois na visão joanina de Jesus persiste sempre algo de irredutível a esse mito.

Sob a influência da filosofia existencialista, a pesquisa de temas tomou uma nova direção, ou seja, empenhou-se em descobrir a atitude básica, existencial, assumida pelo homem nos diferentes sistemas gnósticos. Isso levou a uma espécie de fenomenologia da gnose. Bultmann transmite a impressão de que se interessa mais pelo significado existencial dos mitos do que pelos mitos gnósticos propriamente ditos. Assim, escreveu: "Este mito exprime uma concepção claramente definida do ser e da existência. Nele tem-se a descoberta do caráter essencialmente distinto que separa o eu humano de todo ser pertencente ao mundo, mas num sentido oposto ao da interpretação grega do eu; tal caráter radicalmente distinto significa, portanto, a solidão do homem no mundo... Em sua solidão, o homem experimenta uma angústia terrível — angústia perante os espaços... —, angústia também frente a si mesmo, pois sente-se ao sabor das potências demoníacas, sente que seu eu profundo escapa a seu próprio poder... Essa libertação (do eu profundo) não se pode processar senão como uma redenção que, libertando o homem de si mesmo, o liberta de sua prisão... Em linguagem não mitológica, isso significa que o eu, ao mesmo tempo que descobre não pertencer ao mundo, toma consciência de sua superioridade absoluta com relação a esse mundo, e interpreta a descoberta de si como uma revelação do alto. Ao despertar para a consciência de si, o eu se apreende como 'chamado'"[12].

H. Jonas[13], situado em análoga perspectiva, através da análise dos textos procurou pôr em evidência o que denomina "princípio da construção" ou novo princípio espiritual. Segundo ele, a gnose constitui essencialmente uma atitude espiritual, que parte da noção de que Deus salva os homens do cosmo e que se organiza em antíteses — Luz-Trevas, Pneuma-Psique, Vida-Morte — essa relação Deus-cosmo. Em última instância, Deus representa a negação do mundo e de tudo o que é abrangido pela idéia de cosmo. Aí reside, para Jonas, a originalidade da atitude gnóstica, cuja essência é tão oposta

12 Cf. [77].
13 Cf. [412] e [413].

ao pensamento grego que mesmo um Plotino, apesar da afinidade que, sob muitos aspectos, revela com os gnósticos, seria incapaz de aceitá-la.

O mesmo esforço para abordar a gnose sob o ângulo da fenomenologia encontra-se na excelente obra de H.-Ch. Puech sobre o maniqueísmo[14].

Em conjunto, esses trabalhos trouxeram considerável avanço à compreensão da gnose. Atualmente, o fenômeno está mais bem delimitado, sua essência mais bem definida, sua originalidade mais bem evidenciada. Simplificando-se talvez em demasia os resultados das pesquisas contemporâneas, poder-se-ia apontar como temas fundamentais da gnose os seguintes:

1º uma teoria do conhecimento: o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, de fato idênticos, implicam a certeza da salvação;
2º um dualismo essencial, que leva à depreciação do cosmo;
3º um mito do "Salvador-Salvado";
4º um mito da ascensão da alma.

Obviamente, nem tudo foi dito sobre esses temas; muitas questões continuam em suspenso e muitos esclarecimentos ainda se fazem necessários.

b) Origem dos temas gnósticos

Além de esforçar-se por discernir os temas fundamentais da gnose, a escola da história das religiões procurou precisar-lhes a origem, isto é, indicar sua procedência e o lugar onde haviam sido expressos pela primeira vez.

Conquanto se tenha pensado no Egito, como a princípio Reitzenstein, abandonou-se logo a hipótese, encaminhando-se a busca decisivamente para o Oriente, pois ali os temas gnósticos se achavam, ao que parecia, em estado relativamente puro e original.

Jonas, por exemplo, discriminou dois tipos de gnose, o siro-egípcio e o iraniano, aos quais atribui uma origem perfeitamente localizada[15]. Em sua opinião, o *Poimandres*, a gnose cristã e, em

14 *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.
15 Cf.[412]

particular, a gnose valentiniana pertenciam ao tipo siro-egípcio, ao passo que o *Canto da Pérola* e o maniqueísmo se subordinavam ao tipo iraniano. Distinções relacionadas com seu dualismo possibilitariam distinguir um do outro. Para o autor, na gnose siro-egípcia não havia um dualismo primitivo, pelo qual o mundo de luz se opusesse ao mundo das trevas, e sim dualismo derivado de um processo desenrolado no interior da divindade: um drama interno à divindade gera as trevas, desencadeia e desenvolve a tragédia divina, assim como a necessidade de salvação. O sistema valentiniano constituiria um dos melhores exemplos dessa concepção. O tipo iraniano, ao contrário, partiria de um dualismo primitivo, no qual, desde a origem, luz e trevas existiriam em oposição. Seu exemplo mais consumado seria o maniqueísmo. Ainda segundo Jonas, não obstante essa diferença de ponto de partida, ambos os mitos gnósticos desdobravam-se da mesma maneira, ou seja, apresentavam o mundo como um malogro do divino, que precisava ser restaurado, de forma que a salvação do homem equivalia à salvação da própria divindade. Contudo, o tipo iraniano resultava numa atitude mais concreta e dramática, enquanto o sírio, mais profundo e metafísico, fazia do conhecimento e da ignorância formas da vida divina.

Quanto à conexão entre os dois tipos, tudo indica que, para Jonas, coexistiram de modo independente, embora o tipo siro-egípcio devesse representar uma modalidade mais pura de dualismo que o iraniano, não passando este de uma forma adaptada, isto é, secundária e derivada do primeiro.

A tese de Jonas é hoje contestada por G. Widengren[16]. Em sua opinião, se o dualismo de fato constitui a característica fundamental da gnose, quanto mais conseqüente se mostrar o dualismo, tanto mais original se revelará a gnose. Ora, segundo ele, esse dualismo conseqüente pode ser encontrado justamente no tipo iraniano, ao passo que o sistema valentiniano não passa de uma tentativa de adaptação do dualismo ao pensamento platônico, na qual, a fim de superar a polaridade dualista, imaginou-se uma série de emanações cuja função é ligar os princípios opostos. Quanto ao dualismo iraniano, representa uma gnose em estado puro, revelando seus motivos essenciais.

A teoria da origem iraniana acha-se, hoje em dia, amplamente difundida entre os estudiosos. Convém observar que não se baseia

16 Cf. *supra*, p. 275, n. 1.

apenas em considerações teóricas, como se poderia supor pelas linhas precedentes, mas tem a alicerçá-la uma profunda análise dos textos. Assim, um dos textos que apresentam a gnose em estado primitivo e de grande pureza, o *Canto da Pérola*, ocupa posição central nas discussões atuais. Apesar de a data de composição e de o lugar de origem ainda permanecerem controvertidos, parece sólida a demonstração de G. Widengren de que o conteúdo desse canto é iraniano e pressupõe a existência do império parta, em meados do século II a.C.

Ao que parece, é definitiva a conclusão de que a gnose constitui um fenômeno não cristão; embora houvesse convergido com o cristianismo para formar o gnosticismo, não foi a partir do cristianismo que surgiu. Numerosos pesquisadores julgam, inclusive, que a gnose é anterior, ou seja, representa um fenômeno pré-cristão, ainda que tal não signifique necessariamente que tivesse aparecido muito antes do cristianismo.

c) Questões pendentes

Enquanto a pesquisa dos temas gnósticos, de sua origem e localização primitiva, conheceu notável progresso, verifica-se que um bom número de questões relacionadas com a história da gnose permanece em suspenso. Nesse terreno, permanecem na ordem do dia os problemas suscitados pelas relações da gnose com os textos mandeus, com a literatura de Qumran e com os documentos de Nag-Hammadi.

Conhecem-se as repercussões da gnose na literatura dos mandeus, mas a data de surgimento do mandeísmo ainda é objeto de controvérsia. A teoria de uma origem recente, inclusive pós-cristã, embora defendida durante muito tempo, encontra-se hoje abandonada por quase todos, em benefício da concepção de uma origem antiga. Com efeito, observou-se a existência de pontos de contato e afinidades entre os essênios e os mandeus.

Tudo indica que a literatura de Qumran merece ser levada em conta quando se estudam as origens da gnose, visto que exibe fortes traços da influência de idéias iranianas, especialmente o dualismo e a escatologia. Seria lícito, contudo, afirmar que existia entre os essênios uma gnose evoluída? É difícil fornecer uma resposta taxativa a tal pergunta. De um lado, pode-se afirmar que há uma similitude nítida e incontestável entre as idéias de Qumran e da gnose. De outro,

porém, manifestam-se importantes divergências. Resta saber que valor atribuir, respectivamente, às discrepâncias e aos pontos de contato. De qualquer modo, tem-se por certo que a seita de Qumran, a despeito da forte influência iraniana, ainda não nos oferece exemplo de um gnosticismo maduro e bem elaborado. Caberá, a seu respeito, a designação de protognosticismo?

Os textos descobertos em Nag-Hammadi, não obstante sua ampla contribuição para um melhor entendimento do gnosticismo na época cristã, pouco esclarecimento trouxeram aos problemas relativos às origens da gnose. Todavia, para que se possa opinar de forma conclusiva, é necessário aguardar a publicação da totalidade desses textos.

A escola da história das religiões propiciou passos decisivos ao estudo dos problemas gnósticos. Suas análises apreenderam a estrutura do mito e lhe evidenciaram o valor existencial; suas investigações históricas provaram que a gnose não foi um fenômeno cristão, mas talvez pré-cristão, e certamente de origem iraniana. Desse modo, ela abriu novas perspectivas, a serem exploradas pela pesquisa contemporânea.

3. Gnose e judaísmo

Recentemente, surgiu uma nova hipótese sobre a origem da gnose, baseada no estudo das diversas correntes, ortodoxas e heterodoxas, do judaísmo e do cristianismo em inícios de nossa era. De acordo com ela, a origem da gnose achar-se-ia nos círculos judeus e judeu-cristãos.

R. M. Grant[17] sublinha a importância que a expectativa apocalíptica e escatológica assumira no judaísmo ao aproximar-se a era cristã. Havia, então, a certeza da intervenção divina na História, e até a pretensão de fixar o momento dessa intervenção. Tal expectativa inspirara não apenas uma vasta literatura, mas ainda os movimentos rebeldes que se atestam na Palestina no transcurso do século I e começo do II. Infelizmente, porém, os acontecimentos históricos desmentem as esperanças escatológicas, provocando uma decepção que, em alguns círculos heterodoxos, deu lugar a uma pungente revisão dos valores religiosos e a um esforço no sentido de reinterpretar os

17 Cf. [411]

velhos textos sagrados. O pensamento gnóstico teria aparecido justamente nesse momento de reiteradas decepções, de penosas revisões e tentativas de reinterpretação. Abandonara-se a perspectiva histórica e temporal com que se havia encarado o estabelecimento do reino de Deus, passando-se a raciocinar com categorias atemporais. Ao invés de depositar-se esperanças no futuro do mundo, passara-se a votar-lhe desinteresse, uma vez que esse mundo era mau, obra de um deus inferior, também mau: daí o dualismo escatológico, cujas raízes mergulhavam no judaísmo e, mais além, no iranismo. Além disso, uma vez que se julgava Deus incapaz de garantir o futuro de seu povo, para o indivíduo nada mais restava que se concentrar nos próprios problemas; a salvação seria encontrada no íntimo conhecimento do eu profundo e na certeza de pertencer a outro mundo. Assim, a gnose tivera "sua origem na crise que o pensamento apocalíptico atravessou nos dois primeiros séculos de nossa era"[18]. Naturalmente, isso não significa negar a preexistência de diversos temas e concepções desenvolvidos pela gnose, mas unicamente que foi a crise dessa época o elemento determinante na manifestação do gnosticismo. Mais tarde, a segunda geração de gnósticos iria interessar-se pelas revelações antigas, orientais ou gregas, assim como pelo cristianismo. Trata-se, contudo, de uma etapa ulterior do movimento.

Embora sem emprestar a mesma importância aos acontecimentos históricos que fizeram surgir a gnose, J. Daniélou[19] desenvolveu uma tese que, no essencial, muito pouco discorda da de R. M. Grant. Segundo ele, "as doutrinas (gnósticas) são de origem judaica, vinculando-se, mais especificamente, à apocalíptica judaica... isto é, ao que designo como meio judeu-cristão"[20]. Também aqui a gnose é vinculada ao judaísmo apocalíptico, porém Daniélou acentua mais do que R. M. Grant a influência do ambiente judeu-cristão.

O mérito dessa tentativa de explicação reside em trazer à baila um problema importante, que nem sempre mereceu dos historiadores a devida atenção: o problema das relações entre a gnose e as correntes mais ou menos heterodoxas do judaísmo e do cristianismo primitivo. Desse modo, oferece uma interessante contribuição à história da gnose. Não obstante, é parcial e insuficiente enquanto ex-

18 *Ibid.*, p. 14.
19 [163] e [296].
20 [296], p. 139.

plicação, já que isola demasiadamente o fenômeno, abstendo-se de relacioná-lo com outros, próximos e semelhantes. Revela-se, portanto, incapaz de esclarecer a totalidade do fato em questão.

***

Tais são os resultados a que chegaram as investigações atuais sobre as origens da gnose. Falta lembrar, entretanto, a questão colocada pela própria definição dos termos "gnose" e "gnosticismo". Como deve ter-se observado, com freqüência os dois confundem-se, aparecem como sinônimos. Todavia, a definição exata de cada um deles viria a ser de grande utilidade na discussão do assunto. Ao que parece, os especialistas já estão em vias de obter um consenso a esse respeito[21]. Por "gnose", entende-se um conhecimento dos mistérios divinos revelados a uma elite, enquanto o termo "gnosticismo" designa especificamente o sistema elaborado com base em uma gnose cujos traços essenciais poderiam assim ser resumidos: uma centelha divina, caída no mundo do nascimento, da morte e do destino, é levada a tomar consciência de si, com o que posteriormente volta a integrar-se no mundo divino. Caso se venha a empregar os termos "gnose" e "gnosticismo" no sentido aqui definido — o que nem sempre é fácil, ou mesmo possível —, o debate atual ganhará, sem a menor dúvida, em clareza e precisão!

21 Cf. o texto do colóquio de Messina sobre as origens do gnosticismo (abril de 1966): "Proposições pertinentes ao emprego científico dos termos gnose, gnosticismo, etc. A fim de evitar um emprego indiferenciado dos termos gnose e gnosticismo, parece do maior interesse identificar, mediante a conjugação dos métodos histórico e tipológico, o "gnosticismo" enquanto fato determinado: para isso, o ponto de partida metodológico será certo grupo de sistemas do século II d.C., que todos concordam em denominar assim. A gnose, ao contrário, deverá ser concebida como 'conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite'", em *Numen*, 12, 1966, p. 154. Sobre as Atas desse colóquio, cf. *supra*, p. 275, n. 1.

CAPÍTULO VII

Ortodoxia e heresia no cristianismo dos primeiros séculos

Ao longo do capítulo consagrado ao desenvolvimento da teologia cristã[1], empregamos o qualificativo de herético para algumas doutrinas. O gnosticismo, o marcionismo e o montanismo foram, assim, considerados como "heresias", enquanto seus promotores e adeptos receberam a designação de "heréticos".

Conquanto o historiador tenha que utilizar esses termos tradicionais, esforça-se por fazê-lo objetivamente, sem quaisquer julgamentos de valor sobre as doutrinas e os homens assim denominados. Os termos heresia e herético não indicam mais nada que doutrinas, homens e grupos que, com referência à evolução geral do cristianismo, se situaram à margem de seu desenvolvimento e representaram tendências divergentes ou movimentos separatistas. Tais doutrinas e comunidades redundaram, de fato, num malogro histórico: depois de alguns êxitos temporários, acabaram por desaparecer do cenário da História.

Nesses mesmos capítulos, referimo-nos à "ortodoxia" e aos "ortodoxos". O uso desses termos tampouco implica um julgamento de valor. Com eles pretende-se simplesmente designar a fração do cristianismo que, transformando-se em "Grande Igreja", logrou subsistir, e que historicamente prevaleceu em detrimento das demais formas de cristianismo.

1. Cf. *supra*, pp. 147-73.

Independentemente, porém, de todas as precauções que se possam tomar, tais palavras continuam ambíguas e equívocas, em virtude do uso inadequado que lhes foi dado no curso da História. Mesmo quando se procura guardar a objetividade, os termos "ortodoxia" e "heresia" sempre conservam algo de valorativo, que, embora nem sempre se apresente de forma consciente, raramente costuma estar ausente. O valorativo consiste, no caso, em afirmar implicitamente o primado da ortodoxia sobre a heresia, decorrente do primado da verdade sobre o erro. Não será muito difícil, com efeito, falar nos heréticos da Igreja primitiva sem qualquer conotação pejorativa? Transposto para o plano histórico, tal julgamento de valor conduz à afirmativa de que a ortodoxia representa um dado primitivo e, em conseqüência, a heresia não passa de uma deformação posterior, enxertada na preexistente ortodoxia.

Semelhante ponto de vista, sugerido pelo valor teológico que se atribui aos termos, muitas vezes condiciona a compreensão da história religiosa, especialmente a das origens do cristianismo. Aparentemente é normal e evidente que a ortodoxia constitua o dado primeiro, ou seja, que o cristianismo tenha sido ortodoxo desde as origens, surgindo depois a heresia, para deformar e mutilar a verdadeira e reta doutrina. Assim o considera a concepção clássica das relações entre ortodoxia e heresia.

Resistiria, contudo, essa visão à prova dos fatos? Alguns puseram-no em dúvida e imaginaram um cristianismo primitivo bem mais inconsistente e variável do que pressupunha o esquema clássico. Nesse sentido, seria o caso de indagar se não constituiria a heresia o dado primitivo, representando a ortodoxia, no inferior dessa massa bastante instável e heteróclita, apenas a posição de uma minoria, que, depois, viria a impor-se e triunfar[2].

Outros questionaram o acerto de uma colocação do problema em que se opunham duas grandezas antitéticas como ortodoxia e heresia. Poder-se-ia, de fato, isolá-las? Talvez fosse mais proveitoso procurar uma imagem mais diversificada do cristianismo primitivo, em cujo seio possivelmente haveria múltiplas correntes e tendências bem pouco diferenciadas entre si, compondo um grande leque do qual os extremos seriam a ortodoxia e a heresia. Entre essas duas tendên-

2 Cf. W. BAUER, [402].

cias se estenderia uma espécie de halo, de penumbra, uma gradação difícil de delimitar[3].

Como se vê, a questão das relações entre ortodoxia e heresia é mais complexa do que possa aparentar à primeira vista e, agora como antes, constitui objeto de intensos debates entre os historiadores.

1. A teoria clássica: a ortodoxia precedeu a heresia

A concepção das relações entre ortodoxia e heresia que, de modo geral, se encontra nas histórias da Igreja e dos dogmas remonta à própria Igreja antiga, ou mais particularmente aos teólogos ortodoxos, obrigados a combater as deformações da doutrina cristã. Ireneu escreveu: "Só muito mais tarde, aliás, nos meados da história da Igreja, essa gente mergulhou na apostasia" (*Adv. Haer.*, 3, 4, 3). Queria dizer, com isso, que a história da Igreja passara por um período, o das origens, em que não houvera heresia. Concebia, portanto, esta última como fenômeno posterior, ocorrido em tempo já distante do começo, *mediantibus iam Ecclesiae temporibus*.

Para que se compreenda exatamente o modo pelo qual os Padres da Igreja imaginavam esse aparecimento tardio da heresia, é preciso entender primeiro como concebiam o advento e o progresso da ortodoxia. Dentro do seu raciocínio, a verdadeira doutrina havia sido revelada por Cristo, que, através da morte e da ressurreição, consumara depois a salvação prometida na antiga aliança, realizando a salvação dos homens. Além do mais, Cristo escolhera, entre os ouvintes do seu ensinamento e testemunhas oculares dos eventos redentores, os homens a quem caberia anunciar ao mundo a salvação que ele trazia. Por ocasião do Pentecostes, esses homens, os apóstolos, receberam o poder do Espírito, a fim de percorrer o mundo inteiro relatando o que tinham visto e ouvido: eram, pois, os missionários autorizados dos fatos redentores. Os apóstolos saíram, então, pelo mundo, a pregar a verdadeira doutrina e anunciar o evangelho às nações. Sua pregação obtivera favorável acolhida de alguns, com o que se haviam formado comunidades, ou Igrejas. Visando assegurar a preservação da verdadeira ortodoxia nas Igrejas recentemente fundadas, os apóstolos ali instalaram bispos, encarregados de zelar

3 Cf. H.E.W. TURNER, [177].

pela autêntica doutrina. Posteriormente, tais bispos foram substituídos por outros, por sua vez incumbidos dessa mesma tarefa. Assim, através dos bispos, a ortodoxia remontava aos apóstolos e ao próprio Cristo.

Era dessa maneira que, por exemplo, a primeira epístola de Clemente apresentava a história da Igreja primitiva: "Os apóstolos receberam, para nós, o evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo; Jesus Cristo foi enviado por Deus. Portanto, Cristo é de Deus e os apóstolos são de Cristo, e estas duas coisas procedem, em perfeita ordem, da vontade de Deus. Tendo, desse modo, recebido uma missão... eles se puseram a pregar o evangelho, com a plena garantia do Espírito Santo, e anunciaram que o Reino de Deus estava prestes a instaurar-se. Ao pregar assim por toda parte, no campo e na cidade, organizaram suas primícias e, depois de submetê-las à prova do Espírito, estabeleceram-nas como *epískopoi* e *diákonoi*[4] junto aos fiéis... E nossos apóstolos sabiam, através de Jesus Cristo, que se iria contestar o título de *episkopé*. Por essa razão, tendo sido dotados de perfeita presciência, instituíram os mencionados *epískopoi* e *diákonoi*, adotando em seguida uma disposição pela qual outros homens de provada experiência deveriam sucedê-los em seu ministério, no caso de adormecerem" (I Clem. 42, 44)[5]. Assim, a transmissão do evangelho, isto é, da doutrina correta, enraizava-se em Cristo, passava pelos apóstolos e completava-se com os bispos e seus sucessores: o ministério instituído ou, na prática, o episcopado, constituía o penhor da ortodoxia.

Em conseqüência de tal concepção, as Igrejas importantes logo iriam dedicar-se a estabelecer a lista dos bispos que as tinham encabeçado desde o apóstolo fundador. Se uma Igreja mostrava-se capaz de fixá-la, haveria boas razões para se presumir que fosse ortodoxa. Por volta de 160, ao viajar para Roma, o palestino Hegesipo esforçou-se por traçar as sucessões episcopais das Igrejas que visi-

4 O texto refere-se à instituição dos bispos e diáconos, mas estes tiveram papel apagado na Igreja antiga. Era o bispo que verdadeiramente exercia o ministério, estando-lhe subordinados todos os demais ministros.

5 Tradução para o francês de G. DIX, *Le ministére dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel, 1955, p. 99. A interpretação desse texto é bastante controvertida. De fato, fica-se em dúvida se "os homens experientes que sucedem" são sucessores dos apóstolos ou dos bispos. No primeiro caso, teríamos a prova da existência de sucessores dos apóstolos, distintos dos bispos; no segundo, a prova da existência da sucessão episcopal. Adotamos aqui o segundo sentido.

tou: "a Igreja de Corinto manteve-se dentro da ortodoxia até que Primo se tornasse seu bispo. Quando eu navegava para Roma, convivi com os coríntios e fiquei entre eles alguns dias, durante os quais nos sentimos reconfortados com sua ortodoxia. Ao chegar a Roma, fixei a sucessão de seus bispos até Aniceto, cujo diácono era Eleutério; o sucessor de Aniceto foi Soter e, depois deste, veio Eleutério. Em cada sucessão e em cada cidade tudo era conforme determinavam a Lei, os profetas e o "Senhor" (em Eusébio, *História Eclesiástica*, IV, 22, 2-3). A ortodoxia ligava-se à sucessão, que a garantia. Note-se, porém, que no século II o argumento da sucessão tinha apenas caráter histórico: ou seja, na medida em que se podia comprovar a ortodoxia de todos os bispos cujo nome se conhecia pela lista de sucessão, ficava-se seguro da ortodoxia da Igreja considerada[6]. Nessa época, ainda não existia a noção de um *charisma veritatis* que, associado à sucessão episcopal, representasse a garantia sacramental da ortodoxia dos que dele participassem[7].

Também Ireneu testemunha a importância que a sucessão dos bispos assumia com respeito à ortodoxia das Igrejas. Em *Adversus Haereses*, com o objetivo de provar que sua interpretação da Escritura era ortodoxa, reporta-se às sucessões das Igrejas de Roma, Esmirna e Éfeso: uma vez que era possível verificar-lhes a ortodoxia, essas listas demonstravam a ortodoxia das respectivas Igrejas. Entretanto, como seria demasiado longo verificar em minúcia as diferentes sucessões, Ireneu julgou suficiente considerar um exemplo ilustre, o da sucessão romana, que descreveu nos mínimos pormenores. Assim, bastaria estar de acordo com a Igreja de Roma, cuja orto-

6 Cf. E. MOLLAND, "Le développement de l'idée de succession apostolique", *RHPR*, 34, 1954, p. 20: O que Hegesipo pretende não é afirmar que a série ininterrupta dos bispos proporciona garantia suficiente à veracidade da doutrina, e sim que suas investigações tiveram como resultado provar que todos os bispos de Corinto e de Roma pregaram a doutrina verdadeira. Não existiam heréticos nessas séries de bispos; os heréticos evidentemente encontravam-se afastados da tradição testemunhada por todos os elos dessas séries, fáceis de verificar." Cf. *ibid.*, p. 21, no que tange a Ireneu.

7 Por certo que se encontra já em IRENEU a expressão *charisma veritatis* (*Adv. Haer.*, 4, 26, 2) empregada a propósito da sucessão. Mas, como escreveu E. MOLLAND (*art. cit.*, p. 22), "*charisma veritatis certum* não indica, nesse texto, conforme se interpretou freqüentemente, uma qualidade sobrenatural que confere aos bispos uma espécie de infalibilidade, e sim a doutrina da Igreja, a eles confiada no momento da ordenação, segundo a interpretação que, com sólidos fundamentos, propuseram tanto o erudito protestante K. Müller quanto o católico Van den Eynde."

doxia era segura em virtude de sua sucessão, para que outra Igreja também fosse ortodoxa. "Visto que seria longo demais enumerar, em um volume como este, as sucessões de todas as Igrejas, deter-nos-emos na grande Igreja, antiqüíssima e de todos conhecida, que os muito gloriosos apóstolos Pedro e Paulo fundaram e constituíram em Roma; demonstraremos que a Tradição que ela recebeu dos apóstolos e a lei que proclamou entre os homens chegaram a nós por intermédio da sucessão de bispos. Com isso confudiremos todos aqueles que, seja por autocomplacência, seja por vanglória, cegueira ou erro de julgamento, ou por qualquer outra razão, constituíram grupos ilegítimos" (*Adv. Haer.*, 3, 3, 2).

Hegesipo e Ireneu não foram os únicos a defender esse ponto de vista. Tertuliano também partilhou-o, afirmando que uma Igreja teria o direito de considerar-se ortodoxa na medida em que, através da sucessão de seus bispos, pudesse vincular-se aos apóstolos (*De Praescr.*, 32).

Infelizmente, essa bela ordem foi perturbada. Para empregar a linguagem dos Padres da Igreja, o diabo não pôde suportar ver que se fazia colheita e tratou de semear o joio no campo. Desse modo, no decurso da história da Igreja, apareceram heréticos que corromperam a boa doutrina e perverteram o evangelho. Para ilustrar essa idéia do ulterior surgimento da heresia, Hegesipo comparou a Igreja com uma virgem conspurcada pela heresia: "Em seguida, o mesmo Hegesipo, relatando os acontecimentos da época a que nos referimos, acrescenta que naquele tempo a Igreja permanecia como uma virgem pura e incorrupta" (em Eusébio, *Hist. Eccl.*, 3, 32, 7; cf. também 4, 22, 5). Quando se contava que Marcião fora expulso da Igreja por ter seduzido uma virgem, pretendia-se provavelmente afirmar que introduzira na Igreja a heresia, o que lhe valera a expulsão[8].

Assim, acreditava-se que a heresia era posterior à ortodoxia, o que Tertuliano, por sua vez, não cessou de repetir em tom irônico e mordaz: "A verdade esperava apenas os marcionistas e valentinianos para ser libertada. Enquanto esperava, era falsa a pregação do evangelho, e falsa também a fé... Porque se tudo não fosse falso, nem feito em vão, como explicar que as coisas de Deus fossem aceitas antes que se soubesse a qual Deus pertenciam... que a heresia existisse antes da verdadeira doutrina? Em todas as coisas, contudo, a

8 Cf. EPIFÂNIO, *Haer.*, 42, 1, 4 (II, 94).

verdade precede a imagem. Ademais, seria absurdo considerar a doutrina original como heresia, quando foi ela que predisse as heresias futuras, a fim de nos prevenir contra estas" (*De Praescr.*, 29). O argumento da prescrição não repousava, com efeito, na anterioridade da ortodoxia com respeito à heresia?

A heresia, procurando defender-se e provar seus direitos à posse da verdade, esforçava-se por demonstrar que não era recente, mas, ao contrário, provinha do Senhor e se transmitira pela via das tradições e sucessões. Basílides pretendia estar ligado a Gláucias, o intérprete de Pedro, portanto ao próprio Pedro; Valentino dizia-se discípulo de Teodas, que fora discípulo de Paulo; e os carpocrácios invocavam Mariana, Salomé ou Marta[9]... Como se vê, para justificar-se, a heresia recorria aos mesmos argumentos que a ortodoxia, o que torna verossímil a suposição de que o argumento de sucessão e tradição fosse empregado pelos heréticos antes de ter-se convertido em argumento ortodoxo[10].

Naturalmente os Padres encaravam com ironia essas pretensas sucessões heréticas, mostrando que eram secretas, misteriosas e impossíveis de comprovar, à diferença das sucessões ortodoxas, conhecidas por todos, acessíveis e capazes de resistir a uma averiguação. Além do mais, não remontavam até os apóstolos, mas unicamente até o fundador da seita: "Antes de Valentino, não havia valentinianos, como não havia marcionitas antes de Marcião, nem de modo nenhum existia qualquer dessas doutrinas perversas a que nos referimos, anteriormente aos inovadores e inventores de tais perversidades", dizia Ireneu na obra que dedicou às heresias (*Adv. Haer.*, 3, 4, 3). Se a heresia participasse de alguma sucessão, quando muito poder-se-ia vinculá-la a Simão o Mago, ancestral de todos os heréticos, mencionado no livro dos Atos dos Apóstolos (8,9-25). Em suma, sua pretensão à posse da verdade era indevida, porque "todos os heréticos eram muito posteriores aos bispos, a quem os apóstolos haviam transmitido as Igrejas" (Ireneu, *Adv. Haer.*, 5, 20,1).

9 Cf. von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen,1953, pp. 173 ss. Para Basílides, cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom.*, 7, 106, 4, e HIPÓLITO, *Philosoph.*, 7, 20, 1. Para Valentino, cf. ORÍGENES, *Contra Cels.*, 5, 62; para os carpocrácios, HIPÓLITO, *Philosoph.*, 5, 7, 1.

10 De fato, é na literatura herética que pela primeira vez aparecem os termos tradição e sucessão; cf. carta de Ptolomeu a Flora, *in* EPIFÂNIO, *Panarion*, 33, 7, 9.

Apesar de tudo, a heresia não deixava de constituir, para os Padres, uma realidade impossível de negar. Em vista disso, para consolar-se, procuraram demonstrar que ela tinha sido prevista pelas Escrituras. Tertuliano consagraria um capítulo inteiro à exposição das palavras com que o Senhor e o Apóstolo prenunciaram essa triste realidade[11].

Restava, contudo, explicar o porquê da existência de heresias. As respostas fornecidas a essa questão eram sempre semelhantes: a heresia originara-se da curiosidade inquieta de alguns, de sua ânsia de novidade, de seu orgulho insatisfeito ou, ainda, da pretensão de saber mais do que os outros...[12]. Não obstante, os teólogos ortodoxos nem sempre limitavam-se a denunciá-la como conseqüência do pecado humano; às vezes buscavam suas raízes mais profundas, que acreditavam encontrar na contaminação do evangelho pelo pensamento filosófico. A intenção dos heréticos fora inocular na doutrina autêntica elementos provenientes da filosofia da época: tal é a tese defendida por Ireneu em *Adversus Haereses*[13] e sistematicamente aplicada por Hipólito em seus *Philosophúmena*[14]. Essa mesma opinião seria retomada por Harnack, em sua definição clássica do gnosticismo como extrema e radical helenização do cristianismo[15].

Assim se resume, pois, a concepção clássica das relações entre ortodoxia e heresia: a segunda é um fenômeno secundário, enxertado no tronco da ortodoxia. Elaborada pelos teólogos ortodoxos do século II, perpetuou-se, com algumas alterações e sob uma expressão um pouco mais científica, até os nossos dias.

2. Reação de W. Bauer: a heresia precedeu a ortodoxia

Em 1934, W. Bauer publicou uma obra intitulada *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*[16], em que se questio-

11 *De Praescriptione haereticorum*, 4.

12 Cf. ORÍGENES, *Com. in Rom.*, 2, 6; EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, 1, 1, 1; CLEMENTE DE ALEX., *Strom.*, 7, 17, 107, etc.

13 Cf. em particular livro II, 14.

14 Assim escreveu Hipólito no prefácio: "Iremos provar que suas opiniões procedem da sabedoria grega, das conclusões dos autores de sistemas filosóficos, dos pretensos mistérios e das divagações dos astrólogos..."

15 Cf., *supra*, o capítulo sobre "As origens do gnosticismo", p. 275.

16 Cf. *supra*, p. 290, n. 2.

nava a tese clássica acerca das conexões entre ortodoxia e heresia. Tamanha foi a repercussão do livro, que M. Goguel escreveu a seu respeito: "Proporciona maior número de resultados inéditos e sugestões fecundas que muitos volumosos livros três ou quatro vezes mais extensos. Por mais importantes que possam ser as conclusões de W. Bauer, a ciência das origens cristãs lhe deverá reconhecimento ainda maior pelas novas perspectivas que abriu"[17]. O autor, de fato, propunha uma visão nova e original das relações entre heresia e ortodoxia, visão que ainda hoje merece atenção.

Adotando um ponto de vista puramente histórico, o erudito alemão procurou determinar a gênese da ortodoxia e da heresia, com vistas a descobrir de que maneira se constituíra sua oposição. Com efeito, essa oposição não existira primitivamente, muito ao contrário, surgira em época bastante tardia, no início do século II. Se nos fosse permitido empregar um termo cujo conteúdo iria definir-se mais tarde, diríamos, conforme Bauer, que as primeiras manifestações do cristianismo tinham sido heréticas. Em outras palavras, as primeiras formas de cristianismo com que se depara o historiador encontravam-se bem próximas daquilo que depois seria denominado heresia e bastante distanciadas do que, também depois, viria a constituir a ortodoxia. Originariamente, por conseguinte, houvera um cristianismo a propósito do qual não se aplicam exatamente os qualificativos ortodoxo ou herético, uma espécie de cristianismo que, embora indiferenciado sob esse aspecto, revelava, em seu conjunto, mais pontos de contato com o que seria posteriormente heresia do que com aquilo que se iria denominar ortodoxia.

Para estabelecer semelhante tese, W. Bauer estudou sucessivamente os grandes centros cristãos que se conheciam nos dois primeiros séculos: Edessa, Alexandria, Ásia Menor e Roma. Em relação ao três primeiros, procurou demonstrar que o cristianismo que existira na origem não era ortodoxo, e sim héretico, e que só muito mais tarde a ortodoxia fora ali introduzida. O único centro cristão onde esta constituíra um dado primitivo era Roma, no sentido de que a forma assumida pelo cristianismo na capital do império qualifica-se como ortodoxa. Tal qualificação justifica-se pelo fato de que, pouco a pouco, o cristianismo romano conseguiu que seus pontos de vista e concepções triunfassem no conjunto do cristianismo antigo, ou seja,

17 *RHPR*, 15, 1935, p. 163.

Apesar de tudo, a heresia não deixava de constituir, para os Padres, uma realidade impossível de negar. Em vista disso, para consolar-se, procuraram demonstrar que ela tinha sido prevista pelas Escrituras. Tertuliano consagraria um capítulo inteiro à exposição das palavras com que o Senhor e o Apóstolo prenunciaram essa triste realidade[11].

Restava, contudo, explicar o porquê da existência de heresias. As respostas fornecidas a essa questão eram sempre semelhantes: a heresia originara-se da curiosidade inquieta de alguns, de sua ânsia de novidade, de seu orgulho insatisfeito ou, ainda, da pretensão de saber mais do que os outros...[12]. Não obstante, os teólogos ortodoxos nem sempre limitavam-se a denunciá-la como conseqüência do pecado humano; às vezes buscavam suas raízes mais profundas, que acreditavam encontrar na contaminação do evangelho pelo pensamento filosófico. A intenção dos heréticos fora inocular na doutrina autêntica elementos provenientes da filosofia da época: tal é a tese defendida por Ireneu em *Adversus Haereses*[13] e sistematicamente aplicada por Hipólito em seus *Philosophúmena*[14]. Essa mesma opinião seria retomada por Harnack, em sua definição clássica do gnosticismo como extrema e radical helenização do cristianismo[15].

Assim se resume, pois, a concepção clássica das relações entre ortodoxia e heresia: a segunda é um fenômeno secundário, enxertado no tronco da ortodoxia. Elaborada pelos teólogos ortodoxos do século II, perpetuou-se, com algumas alterações e sob uma expressão um pouco mais científica, até os nossos dias.

2. Reação de W. Bauer: a heresia precedeu a ortodoxia

Em 1934, W. Bauer publicou uma obra intitulada *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*[16], em que se questio-

11 *De Praescriptione haereticorum*, 4.

12 Cf. ORÍGENES, *Com. in Rom.*, 2, 6; EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, 1, 1, 1; CLEMENTE DE ALEX., *Strom.*, 7, 17, 107, etc.

13 Cf. em particular livro II, 14.

14 Assim escreveu Hipólito no prefácio: "Iremos provar que suas opiniões procedem da sabedoria grega, das conclusões dos autores de sistemas filosóficos, dos pretensos mistérios e das divagações dos astrólogos..."

15 Cf., *supra*, o capítulo sobre "As origens do gnosticismo", p. 275.

16 Cf. *supra*, p. 290, n. 2.

nava a tese clássica acerca das conexões entre ortodoxia e heresia. Tamanha foi a repercussão do livro, que M. Goguel escreveu a seu respeito: "Proporciona maior número de resultados inéditos e sugestões fecundas que muitos volumosos livros três ou quatro vezes mais extensos. Por mais importantes que possam ser as conclusões de W. Bauer, a ciência das origens cristãs lhe deverá reconhecimento ainda maior pelas novas perspectivas que abriu"[17]. O autor, de fato, propunha uma visão nova e original das relações entre heresia e ortodoxia, visão que ainda hoje merece atenção.

Adotando um ponto de vista puramente histórico, o erudito alemão procurou determinar a gênese da ortodoxia e da heresia, com vistas a descobrir de que maneira se constituíra sua oposição. Com efeito, essa oposição não existira primitivamente, muito ao contrário, surgira em época bastante tardia, no início do século II. Se nos fosse permitido empregar um termo cujo conteúdo iria definir-se mais tarde, diríamos, conforme Bauer, que as primeiras manifestações do cristianismo tinham sido heréticas. Em outras palavras, as primeiras formas de cristianismo com que se depara o historiador encontravam-se bem próximas daquilo que depois seria denominado heresia e bastante distanciadas do que, também depois, viria a constituir a ortodoxia. Originariamente, por conseguinte, houvera um cristianismo a propósito do qual não se aplicam exatamente os qualificativos ortodoxo ou herético, uma espécie de cristianismo que, embora indiferenciado sob esse aspecto, revelava, em seu conjunto, mais pontos de contato com o que seria posteriormente heresia do que com aquilo que se iria denominar ortodoxia.

Para estabelecer semelhante tese, W. Bauer estudou sucessivamente os grandes centros cristãos que se conheciam nos dois primeiros séculos: Edessa, Alexandria, Ásia Menor e Roma. Em relação ao três primeiros, procurou demonstrar que o cristianismo que existira na origem não era ortodoxo, e sim héretico, e que só muito mais tarde a ortodoxia fora ali introduzida. O único centro cristão onde esta constituíra um dado primitivo era Roma, no sentido de que a forma assumida pelo cristianismo na capital do império qualifica-se como ortodoxa. Tal qualificação justifica-se pelo fato de que, pouco a pouco, o cristianismo romano conseguiu que seus pontos de vista e concepções triunfassem no conjunto do cristianismo antigo, ou seja,

17 *RHPR*, 15, 1935, p. 163.

conseguiu impor a ortodoxia. Em suma, a vitória final da ortodoxia na Antiguidade equivale simplesmente à vitória do cristianismo romano.

No tocante às origens do cristianismo em Edessa, W. Bauer submeteu a rigorosa crítica a lenda da conversão de Abgar, narrada por Eusébio (*Hist. Eccl.*, 1, 13). Baseando-se na Crônica de Edessa, que, ao tratar da introdução do cristianismo na cidade, menciona apenas Marcião, Bardesanes e Mani, argumenta que a primeira forma de cristianismo em Edessa fora herética e marcionista, e que só depois, com o bispo Palut, teria começado um movimento que iria conduzir à ortodoxia, mais tarde representada por Efrém. Comprovava, assim, que, no caso de Edessa, a primeira forma de cristianismo fora a heresia marcionista, e que a ortodoxia eclesiástica, representada por um bispo, não passava de um fenômeno ulterior.

O mesmo se poderia dizer de Alexandria. De fato, apesar da obscuridade que envolve a história das origens do cristianismo egípcio, sabe-se que a maioria dos grandes gnósticos ali residira, pregando sua doutrina. Fica-se, pois, tentado a supor que os historiadores eclesiásticos da Antiguidade pouco ou nada relataram sobre as origens do cristianismo no Egito exatamente porque estas eram suspeitas. Na opinião de Bauer, em princípios do século II o cristianismo egípcio compunha-se de pagão-cristãos e judeu-cristãos com tendência ao sincretismo. Sob o episcopado de Demétrio (189-231), aparece a ortodoxia e observa-se que toma forma a oposição à heresia. Assim, a lenda que apresentava Marcos como fundador da Igreja de Alexandria nada mais seria que uma invenção romana posterior, destinada a justificar a ortodoxia egípcia e afirmar a existência de um episcopado ortodoxo desde as origens.

Na Ásia Menor, encontramos situação idêntica, isto é, o cristianismo majoritário teria uma tonalidade herética. Contudo, no interior desse cristianismo, uma minoria tentava impor-se por intermédio do episcopado monárquico, em particular sob a direção de Inácio de Antioquia. Essa minoria atuante constituiria o foco inicial da ortodoxia.

Quanto à Igreja de Roma, ocupa uma posição à parte. Embora em suas fileiras também houvessem aparecido cristãos heréticos, muito cedo formara-se uma maioria que reprime as outras formas de cristianismo. Rapidamente essa maioria, no interior da Igreja romana, identificara-se com a única forma de cristianismo romano, forma que podemos denominar ortodoxia. Roma, portanto, fora o ponto de par-

tida da ortodoxia, que ela iria esforçar-se por fazer prevalecer na cristandade da época. A primeira epístola de Clemente testemunha o começo das iniciativas romanas no sentido de impor suas concepções. Através de uma análise original, Bauer revela como, por meio dessa carta, os romanos tentavam impor seu ponto de vista à Igreja de Corinto, em cujo seio se manifestavam influências de tipo gnóstico, tendo os heréticos procurado destituir os presbíteros. O objetivo da intervenção da Igreja romana era, pois, levar apoio à ameaçada facção ortodoxa, a fim de auxiliá-la a vencer a facção de tendência herética. A intervenção de Roma em Corinto para impor a ortodoxia seria apenas a primeira de uma longa série. Recorrendo a meios diversos, como o desdobramento da lenda de Pedro, a organização das listas episcopais, a insistência na noção de tradição ou a ajuda material prestada às outras Igrejas, Roma expandiria aos poucos sua influência sobre a cristandade e terminaria por garantir seu triunfo, ou seja, o triunfo da ortodoxia.

Assim, segundo W. Bauer, a partir de um cristianismo caracterizado por formas múltiplas e variáveis, por correntes distintas e amiúde opostas, Roma conseguira fixar uma forma particular, que recebera a designação de ortodoxia em virtude de haver predominado, e perante a qual as demais tendências seriam qualificadas de heréticas. Sua tese, cuja amplitude e variedade de aspectos não se pode evidenciar por uma exposição tão concisa, permitiu um grande avanço na compreensão do cristianismo primitivo. Desde sua publicação, tornou-se ponto pacífico que não existiu, nas origens do cristianismo, uma ortodoxia oposta a uma ou mais heresias, e sim, ao contrário, que o cristianismo abarcou no período primitivo uma multiplicidade de formas, um número considerável de manifestações que, com freqüência, devem ter profundamente diferido umas das outras. Desde então foi preciso renunciar às visões simplistas e monolíticas das origens cristãs, pois o cristianismo, prevalecendo-se da fé em Cristo, não exprimia essa fé de uma única e idêntica maneira: basta lembrar, a propósito, as pesquisas suscitadas pelas diferentes teologias que se encontram no próprio Novo Testamento: teologia paulina, teologia de João...[18]. Também são ilustrativas, por outro lado, as distinções que Bultmann traçou, em sua *Teologia do Novo Testa-*

18 Cf., por exemplo, E. F. SCOTT, *The Varieties of New Testament Religion*, Nova York, 1946.

mento, entre as pregações da comunidade primitiva, das comunidades helenísticas, de Paulo e de João[19]. Poderíamos mencionar ainda a corrente judeu-cristã e o cristianismo helenístico[20].

Além disso, a tese de Bauer deixou perfeitamente claro que a oposição ortodoxia-heresia não constituiu uma realidade primeira, de vez que as duas noções só foram elaboradas progressivamente, tendo assumido sentido preciso apenas no século II.

Nada mais natural que uma construção como a de Bauer suscitasse críticas[21]. Evidentemente, as proposições relativas às origens do cristianismo em Edessa, Alexandria e Ásia Menor são passíveis de reservas, do mesmo modo que a interpretação da primeira epístola de Clemente. Depois da publicação da obra, nosso conhecimento nesse terreno se tornou mais vasto, de forma que atualmente é possível modificar ou corrigir alguns julgamentos de Bauer. Ainda há pontos controvertidos no problema do surgimento do cristianismo nos grandes centros do mundo antigo.

Mas tais reservas de cunho específico não atingem a essência da tese, que, na verdade, se defronta com dificuldades de ordem mais geral. Com efeito, a análise de Bauer permaneceu no plano puramente histórico, sem procurar apreender o conteúdo doutrinal tanto da ortodoxia quanto da heresia, nem discutir se de fato a ortodoxia merece este nome ou se heresia era mesmo heresia. Ortodoxia e heresia constituem, para Bauer, termos desprovidos de conteúdo. A definição que lhes deu é, enfim, bastante superficial: ortodoxia significa o mesmo que cristianismo romano, uma instituição que teve como espinha dorsal o episcopado, uma grandeza jurídica e política; heresia, ao inverso, é muito simplesmente tudo aquilo que não se enquadrou no cristianismo romano. Certamente pode-se utilizar essas definições no plano dos fatos históricos, visto que expressam um aspecto efetivo da realidade histórica. São, entretanto, criticáveis porque se restringem a uma abordagem externa e, em última instância, superficial. Será que não é difícil definir as relações entre ortodoxia e heresia sem uma análise teológica dos fatos que se designam como tais?

19 Cf. [38].

20 Cf. as obras de J. DANIÉLOU, [168].

21 Cf., na 2ª edição da obra de BAUER, o capítulo acrescentado sob o título: "Die Aufnahme des Buches", p. 288 ss. Cf. também as críticas de H. E. W. TURNER, em [177], pp. 39-94.

3. A tese de H. E. W. Turner semelhanças e diferenças entre ortodoxia e heresia

A obra de H. E. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth*[22], visa precisamente fornecer essa análise teológica da natureza profunda da ortodoxia e da heresia, cuja ausência se faz sentir no trabalho de Bauer. Dentro da tendência atual a rejeitar cada vez mais a imagem de um cristianismo primitivo no interior do qual uma ortodoxia solidamente construída e elaborada se defrontaria com heresias diversas, porém igualmente bem definidas, Turner dá um passo adiante, buscando determinar a conexão existente entre todos aqueles que invocavam a Cristo e as diferentes manifestações dessa fé. Em outras palavras, procura definir as relações entre unidade e diversidade na Igreja antiga, ou, para empregar seus próprios termos, a relação entre os elementos fixos e os elementos flexíveis do cristianismo primitivo[23].

Os elementos fixos da tradição cristã abrangiam, em primeiro lugar, os fatos religiosos cristãos, sem os quais não haveria cristianismo: crença no Deus soberano, pai da criação, fé na Providência, no Cristo redentor, prática eucarística... Tais fatos constituem dados primitivos, presentes antes mesmo que se tivesse empreendido o esforço para integrá-los e coordená-los em um sistema teológico. Representam o que Turner designou como a *lex orandi*[24], cuja fixidez não se deve superestimar, mas que, segundo o autor, antecedeu a *lex credendi*. Mencione-se ainda, entre os elementos fixos do cristianismo, a revelação bíblica, inclusive na época anterior ao estabelecimento definitivo do cânon neotestamentário, pois é evidente que já no período pré-canônico os cristãos atribuíam fundamental importância às palavras do Senhor, aos escritos dos apóstolos e aos relatos evangélicos, assim como, naturalmente, ao Antigo Testamento. Por último, é possível assinalar como elemento fixo o *Credo* ou regra de fé.

Ao lado desses elementos fixos, o cristianismo primitivo apresentava elementos flexíveis, oriundos da terminologia e dos concei-

22 Cf. *supra*, p. 291, n. 3.
23 O autor usa as expressões "fixed elements" e "flexible elements". Cf. pp. 26-35.
24 Cf. p. 28.

tos filosóficos que se utilizavam. A transposição do cristianismo para um contexto helenístico resultara em inevitáveis influências sobre algumas das suas idéias fundamentais, com a conseqüente adoção de certo número de termos correntes na filosofia da época. Além disso, os elementos flexíveis provinham das personalidades individuais que, consoante seu gênio próprio, haviam influenciado a formulação da fé.

O cristianismo antigo fora caracterizado, portanto, pela dualidade elementos fixos/elementos flexíveis. Como situar, nessa perspectiva, a ortodoxia? Nas palavras de Turner, esta representava "uma saudável tensão e recíproca interação" entre as duas séries de elementos[25]. Mediante tal explicação, o autor julga expressar a complexidade das origens cristãs, incorporando a noção de evolução e desenvolvimento.

Não obstante, isso ainda não responde à questão de como definir a heresia com referência à ortodoxia, visto que, se esta pretendia apresentar-se como uma verdadeira interpretação da tradição cristã, aquela também o pretendia. Jamais, na verdade, aqueles a quem os ortodoxos chamavam heréticos aceitaram essa denominação; ao contrário, sempre reivindicaram o título de cristãos e sempre julgaram permanecer fiéis aos dados essenciais do cristianismo. Nesse caso, em que consistiu a heresia? Na opinião de Turner, ela distinguia-se da ortodoxia, de um lado, por rejeitar certas doutrinas explicitamente definidas pela Igreja e, de outro, por deteriorar o conteúdo específico da fé cristã, o que significa, em suma, que representava um desvio em relação à fé tradicional. O desvio realizava-se de diferentes maneiras[26]. Por exemplo, podia assumir a forma de uma "diluição" da tradição, sob a influência de motivos estranhos: é o caso do gnosticismo, em que se encontram elementos tradicionais autênticos misturados com outros que nada tinham a ver com o cristianismo. Em outros casos, como o do marcionismo, podia tratar-se de uma "mutilação" do dado tradicional, ou seja, de uma seleção de elementos fragmentários, exemplificada pela recusa do Antigo Testamento e de seus Deus, e pelo abandono da noção de justiça em proveito da de amor. Já no montanismo, a heresia tomava a forma de uma "distorção" dos princípios fundamentais da fé, em conseqüência de uma

25 Cf. p. 35.
26 Cf. cap. III, pp. 97-163.

valorização unilateral da profecia, da escatologia e do ascetismo. Mas podia também assumir a forma de "arcaísmo", preservando antigas fórmulas doutrinais superadas pela evolução da teologia; nesse caso achavam-se o binitarismo dinâmico e o monarquianismo modalista. Na realidade, a heresia não era de natureza distinta da ortodoxia; resumia-se a uma ultrapassagem dos limites da saudável tensão representada pela ortodoxia, que se convertia em uma tensão malsã; em outras palavras, equivalia a uma expansão dos elementos flexíveis, em detrimento dos elementos fixos, a uma perversão destes últimos. Em vista disso, as fronteiras entre ambas revelam-se extremamente variáveis, às vezes difíceis de traçar; entre os dois extremos existe uma gradação, de tal forma que a distinção entre o que constitui uma ou outra amiúde é sutil. Claro está que, em certos casos, a oposição é tão manifesta que a distinção se torna evidente.

H. E. W. Turner não se limita, entretanto, a essas considerações gerais e intenta captar com maior exatidão a própria natureza da ortodoxia e da heresia. Ambas, com efeito, tinham raízes na tradição primitiva, nos elementos fixos e específicos da revelação. Assim, importa determinar os elementos fundamentais comuns à ortodoxia e à heresia, isto é, a base doutrinal comum às duas tendências. Essa base doutrinal compreendia a Escritura, a Tradição e a razão humana; mas, a partir desses elementos idênticos, a reflexão conduzira a distintas conclusões.

Conquanto a heresia admitisse a existência da Escritura como norma doutrinal, nem sempre aceitava um cânon idêntico ao da Igreja e se permitia, conforme o caso, efetuar acréscimos ou supressões. Marcião, com base em seus princípios teológicos, rejeitou assim o Antigo Testamento e expurgou o Novo, com o objetivo de restabelecer em seu texto o verdadeiro pensamento paulino. A gnose, ao contrário, permite-se adicionar-lhe novos escritos, a fim de suprir as deficiências dos escritos clássicos. Além, disso, freqüentemente a interpretação herética das Escrituras orientava-se por temas estranhos à revelação bíblica, procedimento típico da exegese gnóstica. Os heréticos apelavam igualmente para a Tradição, na qual viam a transmissão de uma doutrina esotérica, realizada fora dos canais habituais. Finalmente, no tocante à razão, se nem sempre os heréticos propuseram uma interpretação filosófica do cristianismo, era comum que atribuíssem demasiada importância à especulação, ou se deixas-

sem influenciar por sistemas de reflexão desvinculados do cristianismo. Transformavam "a lógica em logística"[27].

A partir das mesmas bases doutrinais, entretanto, a ortodoxia produziu resultados inteiramente diversos; pode-se afirmar que proporcionou a essas bases um desenvolvimento retilíneo e conseqüente. A constituição do cânon neotestamentário realizou-se, a princípio, em função da sensibilidade da Igreja. Em seguida, afirmaram-se e consolidaram-se paulatinamente os princípios em que se apoiaria a canonicidade: origem apostólica e antiguidade. Em confronto com a heresia, elaborou-se a noção de tradição que insistia na sucessão apostólica, isto é, na lista dos bispos, aberta e de todos conhecida, cujas pretensões à ortodoxia era possível comprovar. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da idéia de tradição conduziu à formulação de símbolos, através dos quais se procurava resumi-la. Enfim, a corrente ortodoxa apela também para a razão, logrando conceber uma teologia científica, que, longe de renunciar à *lex orandi,* transformou a razão em elemento auxiliar do progresso doutrinal[28]. Naturalmente é preciso reconhecer a influência exercida pela heresia em todo esse processo de elaboração: embora não produzisse um efeito direto, desempenhou o papel de reagente e catalisador. Com efeito, o desenvolvimento da ortodoxia aparece como um fenômeno independente e autônomo, que consistiu em evidenciar e exprimir por meio de fórmulas intelectuais aquilo que, na origem, representava um dado. Em última instância, a ortodoxia caracteriza-se não somente pela instintiva rejeição da heresia, em virtude de uma sensibilidade própria, mas também e sobretudo por uma espécie de senso comum cristão, que é na verdade uma outra forma de designar a orientação do Espírito Santo[29].

A profunda análise teológica empreendida por H. E. W. Turner lança nova luz sobre a questão que ora nos ocupa: ortodoxia e heresia são encaradas no que possuíam de fundamental, isto é, suas bases doutrinais, enquanto os desdobramentos de ambas ressaltam com toda nitidez, permitindo apreender melhor a fluidez do cristia-

27 Cf. cap. IV, intitulado "The Doctrinal Basis of Heresy: Scripture, Tradition and Reason", pp. 165-231. Na página 230, o autor refere-se à "conversion of logic into logistics".

28 Cf. caps. V, VI, VII, "Orthodoxy and the Bible", "Orthodoxy and Tradition" e "Orthodoxy and Reason".

29 Cf. p. 498.

nismo antigo, a variedade de seus aspectos. Acima de tudo, fica evidente que os limites entre ortodoxia e heresia são muito mais indistintos do que faziam supor a perspectiva clássica e mesmo a de Bauer. Entre elas, como disse Turner, verifica-se uma penumbra, uma gradação, uma insensível transição de um lado a outro. A partir de idênticas bases doutrinais, deparamo-nos com evoluções diferentes. Sem dúvida, o autor demonstra suas simpatias pela ortodoxia, o que não deve surpreender. São bastante impressionantes, porém, as considerações que faz sobre o desenvolvimento retilíneo da ortodoxia, em contraste com o desenvolvimento anárquico da heresia. A primeira afigura-se como um sistema de pensamento coerente e bem coordenado, ao passo que a segunda, na medida em que progressivamente se afastou das primitivas bases doutrinais, aí introduzindo fatores de diluição, mutilação, distorção ou arcaísmo, se apresenta como um conjunto de teorias fragmentárias, inacabadas e, afinal, incoerentes.

4. Resultados obtidos. Questões pendentes

Apesar de as teses de W. Bauer e de H.E.W. Turner revelarem posições opostas em relação a certos tópicos particulares, encaradas globalmente verifica-se que se completam de modo harmonioso, proporcionando esclarecimentos diferentes, mas não contraditórios, sobre o problema das conexões entre ortodoxia e heresia. Se nos colocarmos num ponto de vista exclusivamente histórico, concordaremos em que a vitória da ortodoxia significa a vitória do cristianismo romano, do catolicismo romano, vale dizer, a vitória de uma instituição jurídica, de uma política eclesiástica. Por outro lado, do ponto de vista da história das idéias, da história do pensamento cristão, a vitória da ortodoxia assume igualmente o aspecto de triunfo da coerência sobre a incoerência, de um tipo de lógica sobre elucubrações fantasistas, de uma teologia cientificamente elaborada ante doutrinas sem organicidade. Da história do cristianismo antigo ressalta exatamente esse duplo aspecto. A ortoxia tanto se apresenta vinculada a uma instituição jurídica, a uma sociedade que possui sua história e sua política, quanto ligada a um sistema de reflexão, a uma doutrina. Participa simultaneamente da instituição jurídica e da teologia.

Não obstante, essas duas teses recentes não chegaram a esgotar o problema, ficando em suspenso numerosas questões, que ainda

aguardam solução definitiva. Parece fora de dúvida que, graças ao enriquecimento de nossas informações, estamos hoje em melhores condições para esclarecer as origens do cristianismo nos grandes centros da Antiguidade. As recentes descobertas de obras gnósticas no Egito deverão, em particular, permitir que obtenhamos uma idéia mais exata do surgimento do cristianismo nesse país. A questão do judeu-cristianismo encontra-se igualmente em estádio incipiente. No plano da história das idéias, dever-se-á progredir ainda mais no terreno do conhecimento da diversidade e unidade do cristianismo primitivo. Outras tantas questões em aberto que convidam à pesquisa.

CAPÍTULO VIII

A "conversão" de Constantino

O imperador Constantino permanece, aos olhos dos historiadores, uma figura ao mesmo tempo fascinante e enigmática, cheia de atrativo e de mistério, que ainda não revelou seu último segredo. Com efeito, ainda não se compreendeu exatamente sua evolução religiosa, nem se sabe ao certo o que significa sua "conversão". Encontramo-lo, a princípio, vinculado ao paganismo clássico, à teoria da Tetrarquia que o dava como descendente de Hércules, e depois pouco a pouco lançando-se à prática do culto solar; a partir de 312, começou a manifestar simpatia cada vez mais acentuada para com a Igreja, surgindo, em 324, quando da vitória sobre Licínio, como paladino da causa cristã contra o paganismo; em 325, convocou o primeiro concílio ecumênico da história, e, finalmente, fez com que o batizassem no leito de morte. Como articular entre si todos esses fatos, a fim de conferir-lhes explicação satisfatória? Constantino converteu-se de fato ao cristianismo? Nesse caso, quando ocorreu a conversão e quais foram seus motivos profundos? Ou seria simplesmente uma conversão formal, motivada sobretudo pela intenção de usar o cristianismo para fins políticos?

Tais indagações não são recentes. Lenain de Tillemont já as havia entrevisto e discutido[1] e, desde então, sucessivas gerações de historiadores familiarizaram-se com elas, sem contudo lhes dar uma

1. Cf. *Histoire des empereurs*, t. IV, Paris, 1967.

solução definitiva e satisfatória. Se quiséssemos traçar o histórico da questão, verificaríamos ter havido sempre, entre os estudiosos, certo número de conservadores que, fiéis à tradição cristã, aceitaram sem discutir a veracidade da conversão do imperador. Verificaríamos igualmente a constante presença de pesquisadores com posições radicais, propensos a minimizar a conversão de Constantino e a encarar sua mudança de atitude como mera tentativa, aliás coroada de sucesso, no sentido de utilizar o cristianismo em benefício da sua política de unificação do império. Por último, entre estes dois extremos, poderíamos situar diversos outros historiadores que tentaram conciliar, diversificar e atenuar as afirmações por demais taxativas das teses opostas.

Ainda hoje encontramos as mesmas tendências, a mesma variedade de explicações, os mesmos argumentos, e nos defrontamos com os mesmos apriorismos mais ou menos conscientes, quer sejam de ordem filosófica, quer de cunho teológico. Poderia parecer que o debate retornou ao ponto de partida, falhando em obter resultados, senão definitivos, pelo menos prováveis. Não seria a "conversão" de Constantino um desses problemas que permanecerão insolúveis até que uma nova e incontestável descoberta lhe traga solução definitiva e irrefutável?

Todavia, o trabalho dos historiadores não é inútil ou vão. Ao contrário, figura entre as condições indispensáveis ao progresso da pesquisa, de vez que até agora as discussões possibilitaram situar melhor o problema, fixar os seus termos com maior precisão, perceber mais claramente os pontos sobre os quais existe acordo ou divergência e destacar as questões que justificam novas investigações. Desse modo, não obstante as incertezas e delongas, pouco a pouco vai-se formando uma imagem mais nítida de Constantino, imagem que, sem chegar a ser homogênea, conta com alguns traços delineados de maneira indiscutível. É justamente esse estado atual da pesquisa e a imagem do imperador daí resultante que gostaríamos de fixar neste capítulo.

Seria impossível rever aqui o problema de forma exaustiva e analisar toda a produção científica referente à conversão de Constantino, visto que tal empreendimento ultrapassaria os limites desta obra. Assim, contentar-nos-emos com indicar os trabalhos mais importantes, ou seja, aqueles que marcaram época na história do pro-

blema[2]. Para tanto, recorreremos aos trabalhos que sistematizam o estado da questão[3], especialmente a comunicação apresentada por J. Vogt e W. Seston ao X Congresso das Ciências Históricas, reunido em Roma, em 1955[4].

1. As diferentes explicações da "conversão de Constantino

A fim de que se tenha uma idéia de conjunto do problema, é necessário saber como se colocou e quais as principais posições assumidas pelos historiadores.

Segundo K. Aland, existem apenas três possibilidades para explicar a atitude religiosa de Constantino: este fora ou cristão, ou não-cristãos, ou, ainda, um político oportunista e sem religião. Cada uma das duas primeiras possibilidades subdivide-se em duas: Constantino poderia ter sido tanto um cristão convicto quanto um cristão puramente na forma; um não-cristão convicto ou simplesmente na forma. Obtém-se, assim, o esquema seguinte:

Constantino foi:

2 Por sua atitude muito crítica, os trabalhos de H. GRÉGOIRE proporcionaram considerável impulso às pesquisas sobre Constantino: "La 'Conversion' de Constantin", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 1930-1931, pp. 231-272; "La statue de Constantin et le signe de la croix", *ACl*, I, 1932, pp. 135 ss.; "Eusèbe n'est pas l'auteur de la 'Vita Constantini' dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas 'converti' en 312", *Byzan.*, 13, 1938, pp. 561 ss.; "La vision de Constantin liquidée", *Byzan.*, 14, 1939, pp. 341 ss. Entre as obras modernas fundamentais, assinalem-se, além das citadas na bibliografia sob os n.ºs [364, 365, 366, 367], N. H. BAYNES, "Constantine the Great and the Christian Church", *Proc. Brit. Ac.*, 15, 1929, pp. 341 ss.; J. VOGT, *Konstantin der Grosse und sein Jahrhundert*, Munique, 1949.

3 Cf. F. STAEHELIN, "Constantin der Grosse und das Christentum", *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, 17, 1937, pp. 385-417; A. PIGANIOL, "L'état actuel de la question constantinienne", *Historia*, 1, 1950, pp. 92-96; H. KARPP, "Konstantin der Grosse und die Kirche", *ThR N.F.*, 19, 1950, pp. 1-21; J.-R. PALANQUE, "Constantin, empereur chrétien d'après ses récentes historiens", *Etudes médiévales offertes à M. le Doyen Fliche*, Montpellier, 1952, pp. 133-142; K. F. STROHEKER, "Das konstantinische Jahrhundert im Lichte der Neuerscheinungen 1940-1951", *Saeculum*, 3, 1952, pp. 654-680; E. DELARUELLE, "La conversion de Constantin, État de la question", *BLE*, 54, 1953, pp. 37-54, 84-100; K. ALAND, "Diereligiöse Haltung Kaiser Konstantins", *Studia Patristica*, I, Berlim, 1957, pp. 549-606, TU 63.

4 Cf. [369].

a) cristão convicto
formalmente cristão
b) formalmente não-cristão
não-cristão convicto
c) político oportunista e sem religião

De acordo com tal esquema, percebe-se que a terceira possibilidade não representa uma atitude distinta, mas apenas um caso particular da primeira ou da segunda. Aland se apressa em eliminar essa terceira possibilidade, visto que, admitindo-a, seria impossível entender o impulso profundo e vital que teria movido Constantino; só conserva, na prática, as duas primeiras[5].

Conquanto essa colocação do problema apresente a vantagem de ser clara e simples, repousa sobre uma alternativa dificilmente aceitável, de vez que não leva em consideração o desenvolvimento histórico e os episódios marcantes do reinado do imperador. Mesmo com o risco de diminuir sua clareza, parece indispensável precisar e adaptar o esquema de K. Aland.

a) Constantino de fato converteu-se ao cristianismo?

Eis a primeira das perguntas que é preciso formular, e cuja resposta condiciona o encaminhamento do problema constantiniano.

Não é difícil responder a essa questão, visto que não cabe dúvida sobre o que afirma a *Vita Constantini*, quando informa que o imperador recebeu o batismo pouco antes de sua morte, ocorrida em 22 de maio de 337[6]. Em sentido estrito, portanto, Constantino tornou-se fiel, membro da Igreja *in articulo mortis*, já que foi em tal momento que recebeu o sacramento da iniciação no cristianismo.

A questão, todavia, não se resume nisso, pois certos autores, considerando quão tardio fora esse batismo, interpretaram-no como prova de que seu cristianismo possui um significado reduzido, de vez que permanecera efetivamente pagão até o momento da morte.

5 Op. cit., pp. 551-553.

6 IV, 62. Sobre a questão do batismo de Constantino, cf. F. J. DÖLGER, "Die Taufe Konstantins", 19, Supl. de *RQ*, 1913; H. KRAFT, "Zur Taufe Konstantins", *Studia Patristica*, I, Berlim, 1957, TU 63, pp. 642-648.

Tal conclusão, entretanto, carece de fundamento, pois era costume bastante difundido, no século IV, protelar o batismo para o mais tarde possível, às vezes para o instante da morte. Uma vez que a Igreja considerava o batismo capaz de apagar todos os pecados cometidos antes de sua recepção, os fiéis estimavam que o fato de retardá-lo permitiria ao não batizado levar uma existência mais livre das imposições da moral cristã. O atraso com que se celebrava o batismo proporcionava a liberdade de pecar, bastando que o rito se cumprisse antes da morte. Naturalmente, os Padres da Igreja combateram essa deformação da prática batismal. Não obstante, no século IV ela ainda era corrente em muitos círculos, de modo que deveria haver, ao tempo de Constantino, bom número de fiéis não batizados, ou seja, de cristãos de fato, sem sê-lo de direito. Nada mais normal que agisse da mesma forma que seus contemporâneos. Mais que outros, encontraria, no exercício do poder, ocasião de pecar, de contrariar a lei divina; mais do que eles, estaria obrigado, devido a suas funções, a manter contato com o paganismo, o que se tornaria intolerável depois do batismo. É fácil imaginar que, mesmo tendo-se convertido no íntimo, Constantino esperasse a proximidade da morte para ser batizado. Assim, o batismo tardio não significa que houvesse permanecido pagão até aquele momento. Dados os costumes vigentes na época, o batismo do imperador poderia representar — e deve ter representado —, aos olhos dos contemporâneos, o coroamento de uma vida cristã, por certo nem sempre de acordo com as leis da Igreja, mas sem dúvida uma vida cristã real e autêntica. Desse modo, colocando o batismo de Constantino na perspectiva da prática batismal do seu tempo, é-se levado a admitir que, em seu íntimo, o imperador já era cristão muito antes de 337; considerando-se o batismo como culminância de suas convicções cristãs, deve-se situar sua conversão em data bem anterior.

b) Quando se converteu Constantino?

Igualmente importante é determinar o momento em que o imperador passou a agir como cristão, em que reconheceu a Cristo como Salvador. Trata-se, pois, da segunda pergunta, mais difícil de responder em virtude da diversidade de opiniões com que nos defrontamos.

Alguns autores propõem a data de 324. A vitória sobre Licínio fez de Constantino o campeão do cristianismo. Daí em diante, atuan-

do como único imperador, ele iria também atuar como imperador cristão, convocando no ano seguinte o concílio de Nicéia. Visto ser claro que, a partir de 324, assumiu a atitude de um homem convertido à fé cristã, de defensor e protetor da Igreja, certos autores, como Grégoire, Moreau e Seston, datam desse momento a conversão. Com efeito, é incontestável que, depois de 324, Constantino se mostrou inequivocamente convertido ao cristianismo. Poder-se-ia inclusive afirmar que, a partir de então, se comportou como membro da Igreja. Mas isso não significa necessariamente que sua mudança de atitude date desse mesmo ano, pois também não seria impossível que houvesse adotado o cristianismo algum tempo atrás.

Segundo outros, como Baynes, Vogt e Palanque, que se atêm sob esse aspecto à tradição dos escritores cristãos da Antiguidade, a conversão deveria ter ocorrido em 312, quando da campanha que culminara com a vitória da ponte Mílvia, sobre Maxêncio. De fato, Eusébio e Lactâncio situam nessa data o que relatam sobre a visão de Constantino e o signo que este teria mandado gravar nos escudos de seus soldados.

Assim, os historiadores costumam colocar 312 e 324 a conversão de Constantino, ou, melhor dizendo, o momento em que assumiu uma atitude de franca proteção ao cristianismo. Não é preciso mais para mostrar a importância do período. Que teria ocorrido durante esses doze anos? Como explicar satisfatoriamente os acontecimentos que tiveram lugar no transcurso desse prazo?

Caso se aceite a data de 324, indispensável será que se resolvam determinadas questões de forma radical. Isso envolve, em particular, uma posição extremamente crítica com referência às fontes antigas, que datam a conversão de 312. Dever-se-á recusar a autenticidade da *Vita Constantini*, de Eusébio, ou pelo menos submetê-la a um crivo tão severo que pouco ou nada sobrará da obra. Também se contestará a validade da narrativa de Lactâncio em *De mortibus persecutorum*. Restará por explicar em que consistiu o famoso signo visto por Constantino em 312 e demonstrar que se tratava, se não de um signo pagão, ao menos de algo com significado ambivalente. Em sentido inverso, tornar-se-á igualmente indispensável encontrar qualquer razão que explique o interesse do imperador pela Igreja a partir de 312.

Como resultado dessas considerações, chegou-se a ver em Constantino meramente um político, um homem que, de 312 em diante, manifestou interesse pelo cristianismo na medida exata em que este

poderia favorecer seus planos e contribuir para sua ascensão ao poder supremo. O objetivo de granjear para si o apoio dos cristãos residentes em Roma explicaria por que, em 312, ordenara que se aplicasse aos escudos dos soldados um signo equívoco e ambíguo, que os cristãos poderiam tomar como seu. Mais tarde, durante a campanha contra Licínio, teria adotado o partido dos cristãos, que o rival perseguia no Oriente, fazendo com que sua vitória de 324 aparecesse como triunfo do cristianismo sobre o paganismo. Deste modo, todo o comportamento do imperador, entre 312 e 324, seria proveniente de motivos exclusivamente políticos; a Igreja teria sido utilizada como peça do seu jogo para assegurar o poder. Essa tese foi brilhantemente exposta e defendida por H. Grégoire e retomada por seus discípulos[7].

Há também historiadores que, sem negar a importância dos motivos políticos que inspiraram a atitude de Constantino, julgam difícil, em relação a essa época, dissociar os domínios religioso e político. Preferem, a exemplo de A. Piganiol, encarar Constantino como um homem religioso e inquieto, que primeiro procurara seu caminho no interior do paganismo e terminara, após múltiplas hesitações, por encontrá-lo no cristianismo. Sob tal perspectiva, insiste-se na evolução do pensamento religioso do imperador. Começara por aceitar a teologia da tetrarquia, de acordo com a qual seria um descendente de Hércules. Em seguida, abandonando esse sistema, voltara-se para uma teologia solar, em que Apolo ocupava posição importante. Esta, por sua vez, convertera-se em vasto sincretismo, que, procurando conciliar as aspirações monoteístas da época, de cunho tanto pagão quanto cristão, poderia fornecer a base religiosa para alicerçar o domínio universal.

Por outro lado, se admitirmos 312 como data da conversão, deveremos enfrentar outros tantos problemas não menos delicados. Ter-se-á que aceitar a autenticidade da *Vita Constantini*, de Eusébio, ou, no mínimo, creditar-lhe valor suficiente para tê-la como fonte digna de fé. Também se deverão admitir os dados fornecidos por Lactâncio e, além disso, encontrar explicação satisfatória para as contradições entre este autor e Eusébio. Finalmente, será preciso justificar a ambigüidade da atitude do imperador em relação ao paganis-

7 Cf. W. SESTON, "L'opinion païenne et la conversion de Constantin", *RHPR*, 16, 1936, pp. 250-264.

mo, sobretudo por que motivo conservou o título de *Pontifex Maximus*, apesar de convertido.

A figura de Constantino assume, nessa hipótese, contornos completamente distintos. De acordo com ela, o imperador seria um cristão convicto desde aquela data, mas, por uma questão de política, teria pretendido não romper de maneira demasiado abrupta com o paganismo e, assim, evitado manifestar publicamente sua adesão à Igreja. Intimamente cristão já no período de 312 a 324, suas convicções só se teriam manifestado de forma gradual, no que diz respeito à atividade pública[8].

Outros autores, embora sem minimizar os acontecimentos da campanha da Itália, encaram-nos sobretudo como ponto de partida de uma evolução em conseqüência da qual Constantino teria fortalecido cada vez mais suas convicções cristãs. Assim, em 312 estaria consciente de que sua vitória fora obtida graças ao Deus dos cristãos, em razão do que teria depositado confiança nessa divindade. Posteriormente, à medida que se consolidava sua fé, teria passado a tomar abertamente o partido da Igreja, favorecendo-a cada vez mais. Nessa perspectiva, os anos decorridos entre 312 e 324 representam um período de amadurecimento e consolidação das convicções de Constantino que, despertadas em 312, aos poucos se precisaram e se desenvolveram[9].

Não faltou quem tentasse fixar em data mais precoce a conversão, dando-a como bem anterior a 312. Constantino, nesse caso, desde a casa paterna teria conhecido e adquirido a fé cristã. Uma de suas meias-irmãs, com efeito, chamava-se Anastácia, prenome cristão[10]. Cristão desde a infância, diz-se, professara sua fé secretamente, evitando praticá-la à luz do dia, por razões políticas, até o momento em que uma revelação, ocorrida em 312, fizera com que se decidisse a proclamá-la abertamente: sua vida espiritual apresentaria, portanto, um desenvolvimento retilíneo[11].

Os defensores de semelhante tese são tão raros como os testemunhos que invocam para sustentá-la. Significativo a esse respeito é o silêncio de Eusébio, cuja admiração impenitente pelo imperador se conhece muito bem. Caso possuísse o menor indício de adesão

8 J.-R. PALANQUE, H. KRAFT.
9 A. ALFÖLDI, J. VOGT.
10 Discussão sobre o prenome Anastácia em H. KRAFT, [365], pp. 5 s., n. 1.
11 Cf. H. LIETZMANN, [144], p. 155.

de Constantino ao cristianismo na juventude, não se furtaria a comentá-lo abundantemente. Ora, Eusébio nada diz a esse respeito, e o mesmo se pode afirmar de Lactâncio.

Teses tão diferentes conduzem a imagens bastante diversas, até mesmo completamente opostas. Seria Constantino o santo retratado por Eusébio, preocupado com a própria salvação e com a liberdade da Igreja, um santo cuja data de conversão deve ser discutida apenas para situá-la quer na infância, quer em 312? Ou seria o pagão convertido em 312, o homem iluminado na véspera da batalha contra Maxêncio, que, desse momento em diante, evoluiria para uma fé mais completa e verdadeira? Ou, ainda, um sincretista, voltado para as questões religiosas e empenhado em longa e difícil busca por uma via, que acreditara encontrar na religião solar, mas que finalmente se inclinara, cerca de 324, para o cristianismo porque lhe parecera a religião mais universal? Não seria, porém, meramente um político, um homem sem convicção religiosa, que se fingira de cristão a fim de chegar a um acordo com a Igreja, fosse em 312, depois de 324 ou no leito de morte? Qual a verdadeira imagem de Constantino e por qual destes retratos convém optar? Difícil respondê-lo.

Entretanto, ao que tudo indica, a solução encontra-se no estudo do período situado entre 312 e 324. Parece bastante inverossímil, de fato, em razão do silêncio das fontes, que Constantino fosse cristão desde criança. Do mesmo modo, é muito improvável que houvesse permanecido pagão durante toda a vida, convertendo-se apenas no leito de morte. Resta o intervalo que vai de 312 a 324, datas extremas para o período em que se pode e deve situar sua evolução religiosa e, portanto, a conversão. Em torno desse período desenvolve-se o debate atual. Assim, é evidente que o estudo aprofundado desses anos cruciais deverá proporcionar avanços na solução do problema.

2. Fontes

As grandes teses que acima expusemos a propósito da conversão de Constantino baseiam-se na análise das fontes, no material do passado que cada uma reviu e correlacionou à sua maneira. É, pois, necessário estudar essas diversas fontes, a fim de tentar localizar o essencial para sua interpretação. Tais fontes são bastante variadas. Em primeiro lugar, contamos com os panegíricos pronunciados por oradores oficiais, destinados a celebrar as virtudes do imperador: atra-

vés desses elogios, às vezes conseguimos perceber as idéias religiosas professadas pelo herói. Também possuímos os textos de autores cristãos, Eusébio e Lactâncio, que não vacilam em referir-se aos sentimentos religiosos do imperador. Ainda entre as fontes, mencione-se o famoso signo de Constantino, o *labarum*. Os monumentos da época de Constantino também podem, tal como as moedas, oferecer informações sobre as convicções religiosas do imperador. Suas leis e cartas, enfim, podem algumas vezes contribuir para esclarecer seus sentimentos profundos.

a) Panegíricos

Os panegíricos, dos quais possuímos alguns exemplares relativos a Constantino[12], merecem interesse porque, em meio às idéias oficiais desenvolvidas em seu texto, é possível discernir parcialmente a evolução religiosa do imperador. Precisamos, todavia, utilizá-los com prudência, de vez que, presos à linguagem pagã oficial de sua época, assim como às tradições do gênero literário a que pertencem, expressam a teologia política então corrente e remetem, por vezes, a tradições de diferentes escolas. Nessas condições, existe o risco de que não revelem as íntimas convicções do imperador, apesar de não ser impossível que, em certas ocasiões, a literatura oficial houvesse expressado seus sentimentos reais. Admitidas essas reservas, o estudo dos panegíricos proporciona valiosos elementos à compreensão da mentalidade e das concepções religiosas de Constantino[13].

— Um panegírico (n.º VI) datado de 307, composto por ocasião do casamento de Constantino com Fausta, filha de Maximiano, revela como a ideologia imperial dos augustos do Ocidente encontrava-se afastada da tetrarquia clássica, chegando mesmo a contrariá-la. Assim, conquanto a tetrarquia repousasse na identificação dos augustos com Júpiter e Hércules, verifica-se que o panegirista, desprezando Júpiter e abandonando-o aos príncipes do Oriente, baseava o poder dos príncipes do Ocidente, ou seja, de Maximiano e Constantino, unicamente na divindade de Hércules. Maximiano re-

12 *Panégyriques latins*, ed. E. GALLETIER, 2 vols., col. G. Budé, 1949-1952.

13 Os panegíricos referentes a Constantino poderão ser complementados pelos pronunciados em honra de Constâncio. Neles se encontrarão indicações relativas às idéias religiosas que podem ter influenciado Constantino.

cebera o nome e a autoridade de Hércules, e Constantino tornara-se seu sucessor. Parece possível deduzir deste panegírico que Constantino, depois de ter vivido no ambiente do culto a Júpiter e Hércules próprio da tetrarquia, voltara-se, em 307, para a religião deste último. Também é possível que seu contato com o culto de Hércules remontasse à casa paterna[14]. De qualquer modo, o ano de 307 aparentemente assinala, senão uma conversão a esse culto, pelo menos o fortalecimento de seus vínculos com tal religião.

— No panegírico VII, de 310, patenteia-se nova fase da evolução religiosa de Constantino. O rompimento com Maximiano induziu-o a afastar-se da religião de Hércules e buscar outro protetor. Proclamou-se descendente de Cláudio o Godo e tratou de restaurar a devoção de seus ancestrais Cláudio e Aureliano, praticando o culto de Apolo, *Sol Invictus*.

Essa nova orientação da religiosidade de Constantino fora provocada ou reforçada por uma visão que o imperador tivera na Gália, no interior de um templo dedicado a Apolo, no verão de 310. Com efeito, o panegirista relata como, após a morte de Maximiano-Hércules, sitiado e capturado em Marselha, Constantino toma o caminho do norte, fazendo um desvio para dirigir-se a um templo a fim de agradecer ao deus que lhe prestara auxílio na difícil campanha. Ali, tivera uma visão. Eis os termos com que se exprimiu o panegirista: "Ao te desviares do teu caminho, a fim de visitares esse templo, o mais belo do mundo, ou melhor, para visitares o deus que ali está, viste o deus; tenho certeza, ó Constantino, que viste de fato Apolo acompanhado da Vitória, a oferecer-te coroas de louro que trazem em si o presságio de trinta anos; tu o viste e te reconheceste nele, e então todos os templos (de Apolo) pareceram atrair-te, sobretudo o nosso de Apolo (o de Autun)"[15].

A propósito deste panegírico levantam-se duas questões, a da localização do templo e a do significado da visão. Com relação à primeira, temos várias localidades propostas: Toulouse, Trèves, Autun, Lyon, Vienne...[16]. C. Jullian localizou o episódio em Grand, próxi-

14 Cf. E. DELARUELLE, *op. cit.*, p. 45.

15 Tradução francesa de E. DELARUELLE, *op. cit.*, p. 51.

16 Para a localização do templo de Apolo, cf. E. GALLETIER, "La mort de Maximien d'après le Panégyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d'Apollon", *REA*, 52, pp. 297 ss.

mo a Neufchâteau, nos Vosgos[17], e sua hipótese, apesar da fragilidade, teve grande aceitação, visto que freqüentemente se menciona a "visão de Grand"[18]. Nîmes foi outro lugar sugerido[19]. Alguns autores estimaram que o templo estaria situado na região de Vézelay, na estrada romana que ia de Avallon a Auxerre, a cerca de cem quilômetros de Autun[20], hipótese que parece verossímil quando se considera que o autor do panegírico VII era um retórico de Autun.

Qualquer que tenha sido a exata localização do templo, o que realmente importa é descobrir o que nele se passou. Constantino viu Apolo, acompanhado pela Vitória e oferecendo-lhe o presságio de trinta anos de reinado. Acredita-se em geral que se tratou de uma visão, porém não se sabe de que modo representá-la; a esse respeito, as interpretações são bastante diferentes[21]. Contudo, quer se deva pensar em um signo astrológico, quer em um traço oriundo do culto gaulês, ou em qualquer outro signo, é interessante observar que deve ter alguma relação com o posterior *labarum* de Constantino. Por esse motivo, já houve quem tentasse apresentar a visão ocorrida na Gália como a única autêntica do imperador[22]. A visão de 310 seria, assim, o protótipo da visão de 312, ficando esta reduzida a uma transposição cristã daquela. Por outro lado, também cabe indagar se efetivamente houve uma visão, pois não é impossível que o autor tivesse imaginado a cena e montado um pequeno drama, sem com isso pretender exprimir a verdade histórica, mas apenas revelar a estreita relação entre Constantino e Apolo[23]. Caso isso tenha realmente ocorrido, torna-se difícil dar a visão de 312 como derivada do epi-

17 *Histoire de la Gaule*, t. VII, p. 107.

18 Cf., por exemplo, o artigo de J. J. HATT, intitulado: "La vision de Constantin au sanctuaire de Grand", *Latomus*, 9, 1950, pp. 427-436.

19 Cf. P. ORGELS, "La première vision de Constantin et le temple d'Apollon à Nîmes", *Bull. de la classe des Lettres et Sciences morales et politiques de l'Acad. royale de Belgique* 1948, 180, n. 1.

20 Cf. R. LOUIS, *Rev. des Questions historiques*, 1937, pp. 63-85; *Gallia*, VI, 1948, pp. 249-254.

21 Cf. J. GAGÉ, "Le 'Signum' astrologique de Constantin et le millénarisme de 'Roma aeterna'", RHPR, 31, 1951, pp. 181-223; A. PIGANIOL, [366], pp. 48-53; J. J. HATT, *op. cit.*; W. SESTON, "La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien", *Mélanges F. Cumont. Annuaire Inst. Phil. Hist. orientales et slaves*, 4, 1936, pp. 373 ss.

22 Cf. H. GRÉGOIRE, *op. cit.*, *ACl*, 1932, p. 136.

23 Cf. E. GALLETIER, "La première vision de Constantin", *Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique. Cl. Lettres*, 34, 1945, p. 176.

sódio do templo gaulês, assim como filiar o signo que Constantino mandou imprimir nos escudos de seus soldados, em 312, aos signos em X que evocavam as Tricennalia*[24]. O estado atual de nossos conhecimentos não nos permite ir além de hipóteses sobre o que se passou no templo gaulês.

— O panegírico de 312 (n.º IX), destinado a celebrar a campanha vitoriosa contra Maxêncio e a vitória da ponte Mílvia, assinala mais uma etapa na evolução religiosa tanto da corte imperial quanto do próprio imperador. O autor afirma que a vitória fora de origem divina, mas não menciona o nome do deus que a concedera ao imperador. Talvez isso indique uma mutação na mentalidade religiosa de Constantino, a mesma mutação que se observa no arco do triunfo erigido em Roma pouco depois da vitória, onde se indica que Constantino venceu *instinctu divinitatis*. Procurando determinar as representações teológicas e filosóficas subjacentes ao panegírico em questão, Altheim identificou noções neoplatônicas, que, na época, se encontravam prestes a substituir os conceitos relacionados com o deus solar[25]. Constantino pode ter apresentado à sua corte uma versão dos acontecimentos de 312 em que a referência à intervenção divina se fazia em termos aceitáveis igualmente por cristãos e pagãos. Ao mesmo tempo, ele parece um tanto distanciado do paganismo tradicional, de vez que o panegírico, ao descrever a entrada do imperador de Roma, não menciona a cerimônia de ação de graças no Capitólio, embora esta fosse de regra nos triunfos.

Assim, conquanto os panegíricos não informem acerca da conversão de Constantino, por não tocarem no assunto, representam uma fonte importante para o conhecimento de sua evolução religiosa. Por seu intermédio, verificamos de que forma o imperador, partindo da teologia clássica da tetrarquia, voltou-se primeiro para o culto de Hércules, em seguida para o de Apolo, e chegou em 312 a um monoteísmo suficientemente amplo e aberto que podia convir aos cristãos.

* Festas de 30 em 30 anos. (Sup.)

24 Cf. A. ALFÖLDI, "The Helmet of Constantine with the Christian Monogramm", *JRS*, 22, 1932, p. 9.

25 F. ALTHEIM, *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1951, pp. 47 ss.

b) Narrativas de autores cristãos

Ao contrário dos panegíricos, que não dão informações sobre o termo da evolução religiosa de Constantino, os textos cristãos a isto se referem de forma relativamente abundante. Lactâncio e Eusébio descreveram em suas obras os eventos que levaram Constantino a tornar-se um imperador cristão. Por infelicidade, seus testemunhos longe estão de coincidir nos pormenores, de modo que sua abordagem esbarra em bom número de dificuldades. O relato de Lactâncio em *De mortibus persecutorum* difere e até contradiz os testemunhos de Eusébio. Este, por outro lado, descreve com variantes a sucessão dos eventos: na *História Eclesiástica,* escrita pouco depois de 312, não existe referência à visão de Constantino, ao passo que na *Vita Constantini,* composta muito mais tarde, Eusébio (se, de fato, foi seu autor) compraz-se em descrevê-la extensamente. O problema consiste, pois, na maneira de apreciar esses diferentes textos e decidir até que ponto é possível dar-lhes crédito. Os historiadores que negam a conversão, ou a situam em momento tardio, tenderão a minimizar, depreciar e, muitas vezes, rejeitar o testemunho desses textos cristãos. Inversamente, os autores favoráveis à data de 312 mostrar-se-ão inclinados a superestimar esses mesmos relatos.

1) O "De mortibus persecutorum" de Lactâncio

Nas palavras de Lactâncio, Constantino "foi exortado, durante o sono, a mandar imprimir nos escudos o signo celeste, e travar assim o combate. Obedecendo, ordenou que se gravasse nos escudos o nome de Cristo: *transversa X littera (I) summo capite circumflexo*"[26]. A narrativa refere-se a uma advertência que teria sido recebida por Constantino durante o sono, portanto a um sonho ou visão. Recomendara-se-lhe que mandasse gravar o signo celeste nos escudos de seus soldados, e, graças a isso, obteve a vitória.

Não existe a menor dúvida de que o relato do capítulo 44 do *De mortibus persecutorum* foi escrito pouco tempo após os acontecimentos narrados. Mesmo quando se verifica desacordo sobre a data

26 Tradução francesa de J. MOREAU, Lactâncio, *De mortibus persecutorum*, *SC*, Paris 1954.

de composição[27], as apreciações afastam-se de uma forma insignificante, pois variam entre 313 e 320. Além do mais, o testemunho de Lactâncio merece certo grau de confiança, pois o autor viveu no círculo imperial e foi preceptor de Crispo, filho de Constantino.

Certos historiadores julgam, porém, que a visão de Constantino não passa de transposição cristã pagã de 310: dado que o signo descrito por Lactâncio apresenta, segundo eles, grande semelhança com o que se acha evocado no panegírico, estaríamos em presença da simples cristianização de um signo pagão[28]. Em suma, o relato de Lactâncio não seria a descrição de um acontecimento histórico, e sim uma duplicação cristã de fenômeno do templo de Apolo. Indo ainda mais longe, H. Grégoire afirma que, em edição anterior do *De mortibus persecutorum,* Lactâncio teria feito de Licínio o paladino dos cristãos. De fato, no capítulo 46, um anjo aparece a Licínio, recomendando-lhe que ore ao Deus supremo e oferecendo-lhe um modelo de prece. Assim, mais tarde, quando Constantino começou a mostrar-se favorável aos cristãos, Lactâncio teria aprontado uma segunda edição da obra, na qual o imperador era igualmente contemplado com um visão, ou seja, com uma transposição de visão que tivera na Gália[29].

Contudo, outros historiadores consideram que o relato de Lactâncio é digno de crédito e reflete a realidade histórica[30]. Para eles, com efeito, não se pode facilmente comparar a visão da Gália com a de que se ocupa Lactâncio, descrita de maneira extremamente sóbria e concisa. Os traços comuns que os dois signos evocados pudessem revelar não chegariam a configurar uma semelhança convincente, devido a se encontrarem estilizados e simplificados. Além disso, jamais os contemporâneos relacionaram as duas visões. "No fundo", afirma um desses historiadores, "os episódios só se assemelham

27 ALFÖLDI propõe 313, MÜLLER (*in* F. J. DÖLGER, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, 19. Supl. Heft, *RQ*, 1913), P. BATIFFOL *La paix constantinienne et le catholicisme*, 4ª ed., Paris, 1929, p. 211) e E. DELARUELLE *(op.cit., BLE*, p. 85) sugerem 314. H. GRÉGOIRE (*Byzan.*, 1938, p. 566) inclina-se por 315, no mínimo. J. VOGT (*Konstantin d. G. und sein Jahrhundert, op. cit.*, p. 166), assim como PIGANIOL ([366], p. 70), admite 320. J. MOREAU *op. cit.* situa o *De mortibus persecutorum* entre 318 e 321.

28 Cf. PIGANIOL, [366], p. 50; H. GRÉGOIRE, *op. cit., ACI*, I, 1932, p. 136.

29 *Ibid.*

30 Cf. J. ZEILLER, "Quelques remarques sur la vision de Constantin", *REA*, 42, 1940, pp. 545 ss.; J.-R. PALANQUE, "Constantin, empereur chrétien", *op. cit.*

porque os classificamos sob a etiqueta comum de 'visão', que na verdade não convém a nenhum dos dois"[31]

2) A "História Eclesiástica" de Eusébio de Cesaréia

Ao narrar, na *História Eclesiástica*[32], os eventos de 312, Eusébio não se refere a qualquer visão: Constantino dirige-se ao encontro de Maxêncio "depois de ter, em suas preces, invocado como aliado o Deus celeste e seu Verbo, o Salvador de todos, o próprio Jesus Cristo"[33]. Sem insistir no episódio, Eusébio afirma que Constantino efetivamente aderiu ao cristianismo em 312, no transcurso da campanha contra Maxêncio. O único milagre presenciado durante essa campanha foi o afogamento de Maxêncio e suas tropas nas águas do rio, comparável, segundo o autor, ao desaparecimento do faraó e seu exército, tragados pelo Mar Vermelho. Uma vez que existem motivos para crer que Eusébio não deixaria de introduzir a história da visão em seu relato, caso dela tivesse conhecimento, poderíamos concluir que ele nada sabia do episódio no momento em que redigiu a *História Eclesiástica?* A não ser assim, dificilmente se compreenderia por que o bispo de Cesaréia, bem conhecido por sua admiração irrestrita pelo imperador, omitiu esse fato capaz de ampliar a glória de seu herói. Embora o silêncio da *História Eclesiástica* não constitua necessariamente um argumento decisivo, a omissão de Eusébio convida o historiador a ser prudente ao abordar o relato da *Vita Constantini,* que, escrita relativamente muito depois de 312, descreve de forma bastante minuciosa os acontecimentos e a visão.

3) A "Vita Constantini"

"No meio do dia, quando o sol começava a declinar, ele viu com seus próprios olhos — foi Constantino mesmo quem o afirmou — o signo da cruz, que resplandecia no céu com mais brilho que o Sol, juntamente com as palavras: com ela vencerás. A surpresa da visão deixou-os transtornados, a ele e a todos os soldados que o acompanhavam não sei em qual itinerário e que foram testemunhas do

31 DELARUELLE, *op. cit.*, p. 88.
32 IX, 9, 1.
33 Tradução francesa de G. BARDY, "Eusèbe de Césarée", *Histoire ecclésiastique, SC,* Paris, 1952.

prodígio. Constantino perguntava-se que visão poderia ser aquela, quando, na noite seguinte, apareceu-lhe o Cristo de Deus durante o sono com o mesmo signo que lhe fora mostrado no céu e ordenou-lhe que mandasse preparar emblemas militares com o modelo do signo visto no céu, a fim de usá-los em combate como arma da vitória"[34]. O relato prossegue informando como Constantino mandou executar aquele signo, que era o *labarum,* e, ao tomar conhecimento de que se tratava do signo de Cristo, decidiu não mais adorar outro Deus.

Tal narrativa, além de diferir bastante da de Lactâncio, contradiz em muito pontos: visão em pleno dia, aparição da cruz, visão de todos os assistentes... Tem-se claramente a impressão de estar lendo uma exposição hagiográfica e lendária[35], o que explica a desconfiança que o texto desperta em alguns historiadores e os argumentos bastante negativos enunciados a seu respeito[36]. Ademais, tudo indica que os Padres do século IV, até santo Agostinho, ignoravam o relato da visão: Cirilo de Jerusalém, embora escreva muito sobre uma visão que Constâncio teria tido em Jerusalém, em um texto posterior a 351, omite a visão de Constantino[37]; Jerônimo não arrola a *Vita* entre as obras de Eusébio[38]. Em confronto com *História Eclesiástica,* a *Vita* revela alguns erros e contradições, além de conter interpolações, como a expressão "bispo do exterior", impossível de atribuir a Eusébio[39]... Por essas razões, certo número de pesquisadores chegou a opinar que o relato da visão constitui uma interpolação, introduzida durante o reinado de Teodósio[40]. Outros chegaram ain-

34 I, 28-29, *MPG,* XX. Tradução francesa de E. DELARUELLE, *op. cit.*, pp. 89 ss.

35 Cf. P. BATIFFOL, *La paix const., op. cit.*, p. 211.

36 As críticas mais negativas à *Vita* partiram de H. GRÉGOIRE; cf. seus artigos: "Eusèbe n'est pas l'auteur de la Vita Constantini dans sa forme actuelle...", *op. cit.*; "L'authenticité et l'historicité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée, *Bull. Acad. Royale de Belgique,* 1953, pp. 466 ss.

37 Supôs-se que o relato da *Vita* sobre a visão se houvesse inspirado em Cirilo; cf. A. BRASSEUR, "Les deux visions de Constantin", *Mélanges Kugener, Latomus,* V, 1946, p. 251.

38 Cf. W. SESTON, "L'opinion païenne et la conversion de Constantin", *op. cit.*, p. 251.

39 Cf. W. SESTON, "Constantine as a 'Bishop'", *JRS,* 37, 1947, pp. 127 ss. Para as outras críticas da *Vita Constantini,* cf. também P. PETIT, "Libanius et la 'Vita Constantini'", *Historia,* 1, 1950, pp. 562 ss.; P. ORGELS, "A propos des erreurs historiques de la 'Vita Constantini'", *Mélanges Grégoire,* IV, 1952, pp. 575 ss.

40 Cf. W. SESTON, "L'opinion païenne et la conversion de Constantin", *op. cit.*, p. 255.

da mais longe, afirmando que a obra não era da autoria de Eusébio de Cesaréia[41]. Hoje, porém, esboça-se um movimento de reabilitação da *Vita,* através da discussão minuciosa de todos os argumentos já expostos[42].

Eis o ponto em que se encontram atualmente as discussões em torno da *Vita Constantini.* Como é fácil perceber, o problema ainda está longe de encontrar solução, e somente a publicação de uma edição crítica da obra, acrescida de minucioso comentário, permitirá um avanço das investigações nesse domínio[43].

c) O signo visto por Constantino

Tanto Lactâncio quanto a *Vita Constantini* asseveram que Constantino viu um signo antes da batalha da ponte Mílvia. Será possível determinar do que se trata?

Lactâncio descreveu-o como *transversa X littera (I) summo capite circumflexo*[44], e, para ele, esse sinal representava o *labarum* clássico, o crisma, isto é, um ***khi*** atravessando por um *rho,* formando assim as duas primeiras letras da grafia grega do nome de Cristo. Moreau, com efeito, traduz o texto de Lactâncio da seguinte maneira: "Um X atravessado pela letra I dobrada na parte superior", e comenta desde modo a passagem: "O monograma descrito por Lactâncio nada mais é do que o crisma clássico, que, a partir de 317, aparece no anverso das moedas da oficina de Siscia, gravado no capacete do imperador. Nosso autor refere-se a um signo que lhe é bastante familiar, popularizado pelas emissões monetárias pouco antes da época em que escreveu o *De mortibus*"[45].

Por mais convincente que pareça, essa interpretação suscitou algumas críticas. De fato, para chegar a ela, se não é necessário corrigir o texto de Lactâncio, deve-se, pelo menos, completá-lo, acrescentando-lhe um I, procedimento dispensável do ponto de vista

41 Cf. H. GRÉGOIRE, *op. cit.*

42 Cf. os trabalhos de J. VOGT: "Streitfragen um Konstantin den Grossen", *Mitt. arch. Inst. Röm. Abt.*, LVII, 1943, p. 198; *Die Constantinische Frage*, [369]. Cf. também F. VITTINGHOF, "Euseb als Verfasser der 'Vita Constantini'" *Rhein. Mus.*, 96, 1953, pp. 330 ss.

43 Esta é a opinião de J. VOGT, *Die constantinische Frage*, [369], p. 751.

44 *De mortibus persecutorum*, 44, edição J. MOREAU, *SC*, Paris, 1954, 2 vols.

45 *Ibid.*, t. II, p. 436.

paleográfico[46]. Além disso, a tradução de *transversus* por "atravessado" merece reserva, pois *transversus* pode não significar "atravessado", e sim "colocado de través". Nesse caso, a tradução exata seria: "A letra *khi,* colocada obliquamente — virada de través". Se, portanto, submetermos a letra *khi* (X) a uma rotação de 45°, teremos o signo da cruz (+). Assim, torna-se clara a continuação do texto: "achando-se a extremidade superior da cruz dobrada em círculo". Obtém-se, desse modo, o bem conhecido símbolo da cruz monogramática ☧. Tal interpretação não é nova, visto que foi defendida por autores tão diferentes como Lenain de Tillemont, J. Turmel, H. Leitzmann, J. Wilpert e F. Altheim[47].

Contudo, também esbarra em uma grave dificuldade: a cruz monogramática só se encontra atestada com segurança nos monumentos figurados a partir de 330-350[48], ao passo que o crisma clássico surgiu bem mais cedo[49]. Mas a ausência da cruz monogramática antes de 330-350 não prova sua inexistência antes dessa data.

Especulou-se sobre a possibilidade de definir o signo descrito por Lactâncio através dos dados fornecidos pela *Vita Constantini.* No capítulo 28 dessa obra, conta-se de que maneira o signo da cruz apareceu em pleno dia a Constantino e aos soldados. Aqui parece haver acordo entre a *Vita* e a interpretação do signo descrito por Lactâncio. Contudo, no capítulo 31, a *Vita* fornece uma descrição do *labarum*, versão que conviria à interpretação segundo a qual Lactâncio descreveu este signo. Assim, a *Vita* nos oferece duas interpretações inconciliáveis, de modo que seu testemunho não permite precisar o relato de Lactâncio, e este, afinal, se mantém como nossa única fonte de conhecimento.

Por outro lado, as pesquisas sobre o signo visto por Constantino não ficaram limitadas à questão de sua representação; também se investigou sua pré-história. Enquanto alguns autores acreditaram que, na época em que Constantino o adotou, já se tratava de um símbolo tradicionalmente cristão, outros pensaram que tinha origem pagã

46 Em sua edição, Moreau coloca o I entre colchetes. Cf., a esse respeito, as observações de H.-I. MARROU, "Autour du monogramme constantinien", *Études de Philosophie médiévale. Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, 1959, pp. 403-414.

47 Cf. *ibid.*, p. 408.

48 Cf. W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, t. I, 2, p. 718, citado por H.-I. MARROU, *op.cit.*, p. 408.

49 Cf. H. I. MARROU, *op.cit.*, p. 409.

e elaboraram múltiplas hipóteses acerca dessa origem[50]. Uma das mais aceitas pretende que o signo de 312 derive do que Constantino vira na Gália, dois anos antes. Na verdade, haveria um único símbolo, o do templo de Apolo[51]. Segunda outra hipótese, tratar-se-ia de uma imagem gaulesa, a rodela, símbolo do raio[52]. Falou-se também de um símbolo astrológico[53], e chegou-se inclusive a explicar que, na noite de 21 de outubro de 312, o grupo formado por Júpiter e Saturno na constelação de Áries correspondia ao monograma de Constantino[54].

Sejam quais forem as origens e o significado exato do sinal visto por Constantino, está claro que a tendência dos historiadores será explicá-lo conforme a sua compreensão global do problema constantiniano. Para os que consideram que Constantino efetivamente adotou o cristianismo em 312, o signo só pode ser cristão[55]. Os que acreditam não ter havido conversão nessa data, tanto interpretam o sinal como pagão quanto vêem nele um símbolo cristão utilizado pelo imperador com o objetivo de atrair o apoio dos fiéis[56]. Finalmente, os que pensam haver Constantino, a partir de 312, evoluído de uma perspectiva sincretista, consideram o sinal ambíguo, polivalente, capaz de expressar ao mesmo tempo a fé cristã e o paganismo[57].

d) Monumentos

1) A estátua de Constantino em Roma

Conta Eusébio, na *História Eclesiástica*, que depois da vitória sobre Maxêncio foi erigida em Roma uma estátua de Constantino: "Ordenou, em seguida, que se colocasse o troféu da paixão salutar na mão de sua própria estátua, e enquanto os artífices a erguiam, no local mais freqüentado pelos romanos, segurando na destra o símbolo salvador, mandou que se gravasse a seguinte inscrição, na lín-

50 Cf. J, VOGT, [369].
51 Cf. *supra*, p. 318, n. 22.
52 Cf. *supra*, p. 318, n. 21.
53 Cf. *supra*, p. 319, n. 24.
54 F. HEILAND, "Die astronomishe Deutung der Vision Konstantins", *Sondervorträge im Zeiss-Planetarium*, Jena, 1948.
55 Cf., entre outros, ALFÖLDI e VOGT.
56 Cf. GRÉGOIRE.
57 Cf. PIGANIOL.

gua dos romanos: "por este signo salutar, por esta verdadeira prova de bravura, libertei vossa cidade que salvei do jugo do tirano; restabeleci, ademais, depois de havê-los libertado, o Senado e o povo romano em seu antigo esplendor" (IX, 9, 10-11). Na *Vita Constantini*, novamente aparece a descrição da escultura (I, 10), e talvez Eusébio aludisse à sua inscrição ao escrever a prédica sobre a consagração da igreja de Tiro: "... os mais eminentes imperadores... começaram... a reconhecer em Cristo o filho de Deus... a proclamá-lo salvador em suas inscrições, gravando em caracteres imperiais seus grandes êxitos, as vitórias que obtiveram contra os ímpios no centro da cidade que reina sobre as cidades da terra" (X, 4, 16)[58]. Eusébio refere-se mais uma vez à mesma inscrição no discurso comemorativo dos trinta anos de reinado do imperador (IX, 8).

Que pensar, ao certo, sobre essa escultura? Antes de mais nada, teria ela realmente existido? Contestou-se, por vezes, sua realidade, alegando-se que não deixou quaisquer vestígios arqueológicos[59], mas em geral admite-se que tenha existido[60], supondo-se inclusive haver encontrado alguns fragmentos seus[61].

Caso a estátua tenha de fato existido, o importante é saber qual era o símbolo salvador que Constantino empunhava. Para uns, tratava-se de um signo cristão, como, aliás, sugere Eusébio[62]. Para outros, era um signo pagão. Grégoire, com efeito, considera-o um verdadeiro *signum*, um *vexillum* oferecido pelo Senado em recompensa ao imperador, que Eusébio teria tomado por uma cruz, interpretando-o como se vê na *História Eclesiástica*[63]. Para um ter-

58 G. BARDY (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique, SC*, t. III, Paris 1958, p. 86) julga que talvez se trate da inscrição do arco do triunfo.

59 Cf. H. v. SCHOENEBECK, "Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Konstantin", *Klio*, Beiheft 40, 1939, p. 27.

60 Cf. historiadores como J. GAGÉ, "La Victoire impériale dans l'Empire chrétien", *RHPR*, 13, 1933, pp. 370 ss.; "La Virtus de Constantin", *REL*, 12, 1934, pp. 398 ss.; ALFÖLDI, "Hoc signo victor eris", *Pisciculi F. J. Dölger dargeboten*, Münster, 1939, pp. 6 ss.; P. FRANCHI DE CAVALIERI, "Constantiniana", *Studi e Testi*, 171, 1953, pp. 24 ss.

61 Segundo H. KÄHLER, a cabeça da estátua colossal que se encontra no pátio do Palazzo dei Conservatori, em Roma, não é outra senão a da estátua erigida a Constantino ("Konstantin 313", *Jahrbuch d. archäol. Instit.*, 67, 1952). Cf. a este propósito a reprodução fornecida pelo *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, [24], p. 58.

62 O signo poderia ser um cristograma (Alföldi) ou então um monograma da cruz (Franchi); cf. J. VOGT, [369], p. 761.

63 H. GRÉGOIRE, La statue de Constantin et le signe de la croix, *ACl*, I, 1932, pp. 135-143.

ceiro grupo, enfim, o símbolo era equívoco, capaz de ser favoravelmente interpretado quer pelo Senado pagão, quer pelos cristãos[64].

2) O arco do triunfo em Roma

Após a vitória de Constantino sobre Maxêncio, ergueu-se em Roma, provavelmente por volta de 315, um arco de triunfo, em que se lê a seguinte inscrição: "Ao piedoso e afortunado imperador César Flávio Constantino o Grande, Augusto, em razão de ter, com um golpe decisivo, sob a inspiração da divindade *(instinctu divinitatis)* e por sua grandeza de espírito, com o auxílio de seu exército e suas justas armas, vingado o Estado do tirano e de toda a sua facção, o Senado e o povo romano dedicam este arco como sinal de seu triunfo"[65]. A expressão *instinctu divinitatis*, embora nos indique que a divindade desempenhou algum papel na vitória de 312, não é bastante precisa para usar-se como um argumento a mais no problema da conversão de Constantino.

e) Numismática

Também cabe indagar se o estudo das moedas do período constantiniano permitiria ao historiador datar, com maior exatidão, os diferentes estádios da evolução religiosa do imperador[66], uma vez que o aparecimento de signos cristãos nessas moedas, assim como o desaparecimento dos símbolos pagãos, poderiam servir como testemunhos suscetíveis de fornecer novas indicações.

Qual será, entretanto, o valor dos dados numismáticos? Até que ponto eram impostos os modelos monetários? Como ocorre com qualquer serviço administrativo, as oficinas de cunhagem seriam bastante conservadoras, motivo pelo qual as flutuações da política imperial não deviam produzir imediatas repercussões na amoedagem.

64 J. GAGÉ, "La victoire impériale dans l'Empire chrétien", *RHPR*, 13, 1933, pp. 385 s.

65 Para um estudo pormenorizado do arco do triunfo, cf. H. P. L'Orange, *Der spätantike Bilderschmuck des Konstantinsbogens* (*Studien zur spätantike Kunstgeschichte*, X), Berlim, 1939.

66 A obra básica sobre esta questão continua a ser a de J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, 3 vols., Paris, 1911. Ver também a obra de P. BRUUN, *The Constantinian Coinage of Arelate*, Helsinque, 1953, importante, embora parcial.

Nesse terreno, sem dúvida, o historiador não pode esperar obter informações mais precisas que no domínio dos panegíricos[67].

Não obstante essas reservas, é forçoso admitir que, em linhas gerais, as moedas refletem a evolução religiosa de Constantino. De 310 em diante, ou seja, depois da adoção do culto solar, as peças com freqüência representam o *Sol Invictus*, mas em seguida as imagens pagãs foram-se tornando cada vez mais raras, até desaparecer por completo, cerca de 320-322, pelo menos nos Estados de Constantino; nos de Licínio, por volta de 319-322, ainda se encontravam moedas representando o imperador no ato do sacrifício. Simultaneamente ao escasseamento dos símbolos pagãos, atesta-se o surgimento de representações de caráter neutro, ou mesmo cristão. Assim, em 312, emitiu-se em Trèves uma moeda de prata em que se pode ver um signo estrelado no elmo de Constantino: vale perguntar se já não nos encontramos ante uma representação simplificada no monograma[68]. Também se possui um medalhão, datado de 315, que representa o imperador com atributos cristãos, em particular o monograma[69]. Em 317-318, as moedas de Siscia apresentavam o monograma gravado em seu capacete[70]. Alguns anos mais tarde, o *labarum* converteu-se no símbolo principal.

O testemunho das moedas indica, uma vez mais, a importância fundamental que os anos de 312-324 tiveram na evolução religiosa do imperador. Permitirá conclusões mais exatas? Certos autores, acentuando que símbolos cristãos aparecem por volta de 312, pretendem tomar esse fato como prova de que o imperador se converteu nessa data[71]; outros, ao contrário, subestimam o valor de tais símbolos, argumentando que se deviam apenas a iniciativas individuais, não correspondendo a ordens expressas emanadas da administração central[72]. Por conseguinte, nada provariam.

67 Nem todos os historiadores admitem essas reservas; cf. A. PIGANIOL, "L'état actuel de la question constantinienne", *op.cit.*, p. 84: "...o estudo das inscrições monetárias constitui a mais segura fonte para se determinar a evolução da política religiosa do príncipe."

68 Cf. A. ALFÖLDI, "Hoc signo victor eris", *op.cit.*; H. v. SCHOENEBECK, *op.cit.*

69 *Ibid.*

70 *Ibid.* Cf. também A. PIGANIOL, [366], P. 70.

71 Tal é a tese defendida por J. VOGT: "as moedas confirmam a evolução religiosa de Constantino iniciada em 312", [369], p. 768.

72 Cf. H. LIETZMANN, [144], t. III, pp. 152-153.

f) Textos constantinianos

As cartas, editos e leis de Constantino deveriam refletir a evolução religiosa do imperador. O conjunto desse material foi reunido por H. Dörries, na obra intitulada *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*[73]. Entretanto, tampouco desses documentos se deve esperar muito, de vez que não foram necessariamente redigidos pelo imperador. Atos da chancelaria imperial, que traduzem em linguagem oficial as decisões políticas, não visavam a expor idéias religiosas pessoais. Apesar dessa característica, poderão proporcionar alguns interessantes pontos de referência a respeito do período 312-324.

1) A carta a Maximino Daia

De acordo com Lactâncio (*De mortibus persecutorum*, 37, 10), em 311, vale dizer, antes da batalha da ponte Mílvia, Constantino teria escrito a Maximino Daia, solicitando-lhe que pusesse fim às perseguições em seus Estados. Esta seria, portanto, a primeira medida oficial do imperador em benefício dos cristãos[74]. Entretanto, houve quem contestasse a data sugerida por Lactâncio e julgasse que as cartas só foram escritas após a batalha de 312[75], o que permitiria continuar atribuindo todo seu peso aos fatos que precederam a batalha. Chegou-se mesmo a pensar — seguindo, neste ponto, os dados de Eusébio, que confunde tais cartas como o edito de Milão (*História Eclesiástica*, IX, 9, 12) — que elas eram idênticas à "lei perfeitíssima" estabelecida em Milão por Constantino e Licínio, e enviada a Maximino[76]: datariam, pois, de 313.

2) O "edito de Milão

Na segunda parte desta obra, examinamos os problemas que envolvem o suposto edito de Milão[77]. Tais problemas, porém, não eliminam o fato de que, no Oriente, a conferência de Milão se haja

73 *Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. in Göttingen*, 3. Folge, 39, 1954.
74 Isto é o que sugere Lactâncio.
75 Assim estima A. PIGANIOL, [366], pp. 86-91.
76 Cf. J. MOREAU, Lactâncio, *De mortibus persecutorum*, t. II, pp. 404 s.
77 Cf. *supra*, p. 191.

traduzido por um edito, registrado em Eusébio e Lactâncio, o qual reflete bem a política religiosa decidida naquela ocasião. Alguns autores negaram que o responsável por essa política tenha sido Constantino, pretendendo atribuí-la a Licínio[78]. Parece, no entanto, que em Milão prevaleceram os pontos de vista de Constantino[79]. Significaria essa constatação que tal política, uma vez que favorecia o cristianismo, só poderia ter sido obra de um cristão, de um homem realmente convertido ao cristianismo, como crêem alguns autores?[80]. Ou tudo não passaria de uma série de medidas de tolerância, que nada tinham a ver com as convicções íntimas de seu autor?

3) Cartas relativas à questão donatista

Uma série de cartas referentes ao surgimento do donatismo revelam o interesse do imperador pelo assunto e mostram como, desde o início, interveio em favor da ortodoxia, procurando suprimir o cisma[81]. Dessa forma, em finais de 312, Constantino escreveu a Anulino, ordenando-lhe que restituísse os bens às Igrejas; em cartas posteriores, determinou que se fizessem doações às Igrejas africanas, etc. Que valor atribuir a essa atitude? Seria simplesmente o resultado de uma política de tolerância, a expressão de um *modus vivendi* entre um imperador não cristão e o cristianismo? Ou seria a atitude de um homem convertido ao cristianismo? Essas medidas pressupõem um príncipe cristão?[82]

4) As leis de Constantino

Aludimos já, na segunda parte de nosso livro[83], à legislação de Constantino[84]. Nela se manifesta, com clareza, o desejo de beneficiar a Igreja e de introduzi-la oficialmente na vida pública: reconhe-

78 É esta a teoria de H. Grégoire.
79 Cf. J. VOGT, [369], pp. 772 s.
80 *Ibid.*
81 H. von SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, 2ª ed., Berlim, 1950.
82 É a opinião de VOGT, [369], p. 777.
83 Cf. *supra*, p. 195.
84 Sobre a legislação de Constantino, cf. J. VOGT, "Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantis de Grossen", *Festschrift für L. Wenger*, II, Munique, 1944, pp. 118 ss.; J. GAUDEMET, "La législation religieuse de Constantin", *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 33, 1947, pp. 25 ss.

cimento de seu direito a emancipar os escravos (316), reconhecimento do direito dos bispos à jurisdição (318), doações diversas e numerosas (a partir de 312). Além disso, sobretudo de 315-316 em diante, essa legislação por vezes manifesta uma nítida influência cristã. Por outro lado, conquanto assinalando bem a passagem do império pagão ao império cristão, ela suscita uma série de indagações: seria obra simplesmente de um político hábil, sem interesse real pelos problemas religiosos, ou de um príncipe verdadeiramente cristão? Difícil decidi-lo.

Assim, os anos compreendidos entre 312 e 324 constituíram para Constantino o período decisivo, aquele em que se definiu sua orientação religiosa. Pode-se inclusive ir ao ponto de afirmar que, nesse processo, o ano de 312 representa o momento crucial. N. H. Baynes estava estava com a razão, ao escrever: "É certo que, depois de sua vitória, Constantino agiu exatamente como esperaríamos, caso fosse verdadeira a história contada por Lactâncio"[85]. No estado atual de nossos conhecimentos, é difícil para o historiador dizer mais.

85 Citado por J. VOGT, [369], p. 778.

CONCLUSÃO GERAL

O período de cerca de quinhentos anos que constitui o quadro cronológico deste livro se abre e encerra por um violento choque entre o poder político pagão — monarquia selêucida e império romano — e o monoteísmo, judeu em um caso, cristão no outro. À primeira vista, entre a perseguição de Antíoco Epifânio e a dos tetrarcas nada há de comum além do objetivo e dos meios: tratava-se de extirpar pela força uma religião considerada incompatível com a ordem estabelecida, com a unidade e a coesão do reino ou do império, e com a lealdade que os súditos deviam a seu príncipe. Em ambos os casos, a tentativa terminou em fracasso, mas as circunstâncias foram inteiramente distintas. Antíoco cedera ante a revolta armada dos Macabeus, de cunho a um só tempo religioso e nacional, obrigado a reconhecer aos judeus uma independência de fato, que asseguraria sua liberdade religiosa. A perseguição levada a cabo por Diocleciano, Galério e Maximino Daia, extinta com a morte de seus sucessivos instigadores, já se vinha moderando devido à ausência de um suporte popular realmente eficaz; sobretudo, a intervenção decisiva de Constantino, inclinando abruptamente a balança em favor do cristianismo, colocou-lhe o ponto final.

No primeiro caso, o que se encontrava em jogo era, fundamentalmente, a Palestina, minúsculo território de uma pequena nação, assim como o direito de seus habitantes de praticarem seu culto ancestral e, com base nesse culto, os costumes de seus pais. Diante desse patrimônio nacional secular, a política de Antíoco fora a do nivela-

mento e unificação, em bases pagãs. Tal seria também o objetivo de Diocleciano. Dessa vez, porém, já não se tratava de um pequeno povo, geograficamente localizado em um rincão do mundo mediterrâneo, e de seu particularismo religioso, mas de uma importante parcela (se bem que impossível de determinar) da população do império, de gente sem vínculos territoriais preciosos, que, achando-se por toda parte, se vangloriava de não pertencer a lugar nenhum, e que, uma vez desvanecidos os sonhos apocalípticos, se sentia e se pretendia romana, aceitava os marcos do império e queria praticar livremente, no seu interior, um culto aberto a todos. A existência de uma Palestina judaica não representava ameaça de subversão para os demais territórios da monarquia selêucida, mas simplesmente uma caso de exceção, julgado intolerável pelo soberano. A implantação de um cristianismo de natureza universalista em todas as províncias e em todas as classes sociais, ao contrário, se não punha em questão a própria existência do império, pelo menos questionava seus fundamentos tradicionais. Enquanto a perseguição de Antíoco assumira o caráter de agressão, a de Diocleciano pode ser vista como medida de defesa do Estado contra a ofensiva cristã, mesmo que se considere essa medida contestável e se revelasse totalmente ineficaz.

Essas diferenças evidentes não devem, contudo, permitir que se ignorem as semelhanças e — se observarmos atentamente — a continuidade existente entre os dois episódios, apesar dos cinco séculos de intervalo. Uma vitória duradoura de Antíoco teria implicado não apenas a helenização, ou seja, a paganização da Palestina, mas também, por via indireta e muito provavelmente, inclusive fora dos limites do reino selêucida, a morte lenta do judaísmo na nascente diáspora, brutalmente privado do ponto de apoio territorial e espiritual que lhe proporcionavam Jerusalém e seu Templo. Naquela época, ainda não desenvolvera plenamente aquela posição de enquistamento que é o sistema sinagogal, organizado no essencial pelos fariseus, após a rebelião dos macabeus, que iria permitir ao judaísmo sobreviver, sem dificuldade aparente, à crise de 70 e à definitiva destruição do Templo. Na verdade, o que estivera em causa sob Epifânio não fora unicamente o judaísmo palestino e o Estado judeu, mas o próprio futuro do monoteísmo. Disso tinham consciência os cristãos dos primeiros séculos, ao venerarem as vítimas judias de Antíoco como os gloriosos ancestrais de seus próprios mártires. A vitória da Igreja achava-se em germe na dos insurrectos de Modin.

Em relação a isso, deve-se ainda assinalar outro fato. O elemento judaico helenizante foi varrido em conseqüência da vitória dos macabeus, mas, daí em diante, a opinião judaica achou-se dividida perante a ocupação romana. Os saduceus facilmente acomodavam-se à presença estrangeira, que deixava intactas, no fundamental, as prerrogativas de sua casta e, pelo menos na aparência, a autoridade do sacerdócio, emanação dessa mesma casta. Os fariseus exigiam que os novos senhores da Palestina lhes deixassem liberdade para praticar sua religião e orientar a do povo, em troca do que se manteriam fiéis aos dominadores, embora no íntimo os detestassem. Os essênios, retirando-se para o deserto, abandonavam um mundo entregue ao mal, e sua reprovação abarcava tanto a ordem pagã quanto o sacerdócio jerosolimita, ambos condenados a soçobrar em iminentes cataclismos que iriam anunciar o reino messiânico. Os zelotes, finalmente, consideravam um escândalo intolerável a autoridade de idólatras sobre a Terra Santa e se empenhavam em acelerar seu desaparecimento através da violência. Voltamos a encontrar na Igreja primitiva a mesma dualidade, representada por irenistas e intransigentes. Conquanto algumas seitas, em particular os montanistas, e alguns representantes da Grande Igreja encarassem o império, inclusive em seu princípio, como instrumento de Satã, e rejeitassem todo compromisso, antes mesmo da paz da Igreja difundia-se uma corrente de pensamento, para a qual era possível e desejável estabelecer um *modus vivendi*, não apenas por oportunismo, mas porque a conciliação entre o cristianismo e o império parecia-lhe conformar-se ao plano divino. Ilustrada já pelos Apologistas, essa tendência chegou ao apogeu sob Constantino. Entretanto, à margem da Grande Igreja, os donatistas da África continuaram a denunciar o escândalo de uma aliança com o poder civil, inclusive após a vitória cristã. O incipiente monaquismo exprimia a seu modo um protesto análogo contra o mundo, com o qual se comprometia a Igreja oficial. Sua atitude prolongava a dos essênios, embora não se possa afirmar que houvesse filiação histórica direta entre os dois movimentos.

Apesar desses paralelismos, o cristianismo era algo distinto do judaísmo e, se logrou não apenas sobreviver, mas progredir, acabando por prevalecer, tal se deu precisamente em razão de ter-se desligado e diferençado do judaísmo, que lhe dera origem e lhe preparara o caminho. Acentuamos acima as desvantagens que, do ponto de vista da missão junto aos pagãos, representavam para o judaísmo, de um lado seu caráter de religião nacional, de outro o fardo da Lei ri-

tual. Os Macabeus haviam lutado pela salvaguarda de ambos. O cristianismo, com são Paulo, libertara-se de uma e de outra, criando assim, involuntariamente, as condições do seu êxito. Interrogamo-nos, ao começar, sobre se o judaísmo teria tido qualquer possibilidade de tornar-se, no mundo romano, religião universal. Parece-nos que só a teria obtido à custa de uma abertura intelectual cujo exemplo é dado por Filão, e, sobretudo, de um relaxamento ritual que, levado às últimas conseqüências, equivaleria à autonegação, convertendo-se simplesmente em uma espécie de monoteísmo ético, aceitável por todos: os simpatizantes ou "tementes a Deus" sempre foram, ao que parece, mais numerosos que os verdadeiros prosélitos. Se o judaísmo sobreviveu não somente à perseguição de Antíoco e às catástrofes palestinas, mas também à concorrência cristã e, mais tarde, a medidas de exceção e novas perseguições, tal se deu porque, pretendendo conservar sua identidade, se afastou das fontes do pensamento grego e insistiu na observância da Torá.

O cristianismo, ao contrário, visto que fora rejeitado pela absoluta maioria dos judeus e, de modo quase exclusivo, recrutava seus fiéis entre os pagãos, podia invocar ao mesmo tempo a tradição bíblica, de que era o ápice, e a tradição filosófica grega: a gentilidade redimida constituía o novo povo eleito, que suplantava o antigo em suas prerrogativas.

Ainda aqui se revelam, lado a lado, tanto diferenças imediatamente perceptíveis, que dizem respeito ao próprio espírito de ambas as religiões, quanto analogias bastante surpreendentes. Israel não distinguia entre o nacional e o religioso: para os Macabeus, piedade e patriotismo eram uma única e mesma coisa. Em compensação, distinguia, mesmo no período da independência, o político do cultual: junto ao rei encontrava-se o sumo-sacerdote. Por haver indevidamente concentrado o poder espiritual e o poder temporal, os asmoneus, sacerdotes-reis, pouco a pouco alienaram os elementos mais religiosos, os fariseus e, em particular, os essênios. Para os cristãos, a dualidade dos poderes estava dada desde o início: pertencia à natureza das coisas, pois a Igreja se apresentava como uma sociedade distinta de um Estado ainda pagão, com estrutura e organização próprias. Mesmo depois da paz de Constantino, o que ocorreu não foi uma fusão, mas uma simples associação. Por mais que Constantino convocasse concílios e se esforçasse por ditar-lhes as decisões, para a Igreja o imperador não poderia ser o mestre em matéria religiosa, visto que não passava de um leigo. Foi isto que, no final do século IV, santo

Ambrósio lembrou sem rebuços a Teodósio. Mesmo depois de sua vitória, a Igreja continuou a representar um Estado dentro do Estado. A distinção que jamais deixou de fazer entre o espiritual e o temporal provinha, ao mesmo tempo, da persistência de estruturas adquiridas em uma época em que o Estado lhe era hostil, e do precedente israelita, em que a realeza e o sacerdócio se justapunham sem se confundir.

Na perspectiva judaica, entretanto, tal dualidade só tivera fundamento quando da independência. Sob o domínio romano, os judeus piedosos viam no sumo-sacerdote, e talvez mais ainda no Sinédrio, o detentor da autoridade legítima, ao invés de encará-la na pessoa do procurador. Com maior razão, depois de desaparecidos o Templo e o sacerdócio, o patriarca, reconhecido por Roma, transformou-se simultaneamente em chefe religioso e nacional, se não político, do povo judeu, em contraposição a um imperador que, pagão ou cristão, era considerado um *goy** ímpio. O judeu e o cristão submetiam-se inicialmente a uma dupla obediência, religiosa e política. A partir do século IV, porém, o detentor da autoridade política compartilhava a mesma fé com seus súditos cristãos. Nem por isso, contudo, estava solucionado o problema das relações entre a Igreja e o poder civil, muito ao contrário: a querela medieval do sacerdócio e do império é uma conseqüência natural da situação criada por Constantino.

O cristianismo não se identifica com o judaísmo, mas, por outro lado, verifica-se uma grande distância entre a Igreja dos Doze e a de Constantino. Os teólogos das diversas confissões cristãs travam um debate inesgotável, a fim de esclarecer se uma descendia da outra em linha direta, como seu produto normal e legítimo, ou se, ao contrário, representava um desvio e, nesse caso, em que ponto se dera a ruptura. Ao critério das Escrituras, invocado pelos protestantes, que define um cristianismo estritamente evangélico, os católicos acrescentam o da Tradição, que explicita e enriquece, sem desnaturar, e o princípio de um desenvolvimento doutrinal. Quanto ao historiador, não lhe cabe tomar partido nessas controvérsias. Deve limitar-se a registrar os fatos, a assinalar uma evolução que, pouco a pouco, modelou os traços da Igreja antiga, e esforçar-se para delimitar suas etapas, discernindo influências. Não se trata, do seu pon-

* Termo iídiche que significa "gentio". (Sup.)

to de vista, de definir o cristianismo autêntico, mas simplesmente de descrever — e, se possível, explicar — o cristianismo real, na diversidade concreta de suas manifestações, simultâneas ou sucessivas.

Contudo, o historiador acha-se pelo menos no direito de perguntar por que, ao fim e ao cabo, o cristianismo triunfou sob a forma que denominamos ortodoxa ou católica. Tal vitória é, para o teólogo, a da verdade sobre o erro. Ao historiador resta procurar-lhe as causas nas próprias características das religiões em presença, sem que nessa busca intervenham julgamentos de valor e sem ignorar, além disso, as dificuldades e os limites da tentativa.

Se a Igreja católica prevaleceu sobre as diferentes heresias anteriores ao concílio de Nicéia, sobre o montanismo e os grupos gnósticos, certamente foi, ao menos em parte, devido à solidez de suas estruturas, que se alicerçavam no cânon bíblico, em uma tradição que se prevalecia dos apóstolos e na autoridade do episcopado. Talvez se devesse igualmente, ante os extravagantes desdobramentos da gnose, à relativa simplicidade de uma doutrina que, resumida nos símbolos da fé, se tornava acessível a todos e, de fato, propunha sua admissão a todos, e não apenas a pequenos círculos de iniciados e de "perfeito".

Também é possível entrever por que motivo os rivais não cristãos da Igreja foram aos poucos eliminados. O judaísmo, como já vimos, encontrava-se prejudicado, numa competição que de início aceitara, por seu caráter de religião nacional, tanto quanto pelo peso da observância ritual, propício a desencorajar as conversões. O paganismo, por sua vez, se o considerarmos em suas formas tradicionais, já estava praticamente morto no século IV. Seu elemento vivo residia nas religiões orientais ou nos cultos de mistérios que, provenientes do Egito, Síria, Ásia Menor e Pérsia, se propagaram no império de forma paralela ao cristianismo (cf. vol. 9 desta coleção). Esses cultos, tal como o cristianismo, proclamavam um deus que morre e ressuscita, convertendo-se assim em modelo para os fiéis e em artífice de sua salvação. Entretanto, na maioria desses conventículos — exceção feita ao mitraísmo — desenvolvera-se uma atmosfera bastante equívoca. Sua moral complacente, às vezes francamente escandalosa, contrastava com a rigorosa ética cristã, cujas exigências, não obstante pudessem desencorajar mais de um candidato ao batismo, constituíam um poderoso fator de atração para os melhores elemen-

tos pagãos. Ante personagens míticos, que o evemerismo* intentava dotar de consistência histórica, embora situando-os nas obscuras origens da humanidade, o cristianismo proclamava um Salvador que se encarnara em um momento preciso da História. Pode-se conjeturar que aí se encontrasse mais uma razão de sua força.

Seguramente é difícil imaginar as reações e motivações de um romano do século III. Qualquer tentativa de explicação arrisca-se a não ir muito longe, de vez que entram em jogo, além dos fatores psicológicos, as múltiplas circunstâncias imponderáveis que prepararam a decisiva "conversão" de Constantino. Pelo menos para nós, colocados em uma perspectiva de vinte séculos, a ascensão e a vitória do cristianismo aparecem como o triunfo da História sobre o mito e a alegoria.

* Do nome do escritor grego Evêmero (séc. III a.C.), para quem os personagens da mitologia eram seres humanos divinizados pelo terror ou pela admiração dos povos. (Sup.)

ÍNDICE REMISSIVO[1]

AALEN (S.), 210s.
ABGAR, 298
ADAI, 114
ADIABENA, 114
Adocianismo, 166, 267
Adorativo, 138
ADRIANO, 33, 53, 111
ÁFRICA, 114, 116, 134, 137, 140, 141, 159, 167s., 205, 216, 335
Ágape, 185s.
AGOSTINHO, 323
Alegoria, alegórica (exegese), 75, 111, 339
Aliança (Nova), 252s.
ALEXANDRE DE ALEXANDRIA, 171
ALEXANDRIA, 71-2, 74, 111, 115-24, 126, 134, 168-76, 171, 179, 204s., 217, 246, 266, 297, 298, 300
Alexandrinos (Epístola aos), 111, 130
ALTHEIM (F.), 325
AMBRÓSIO, 337
AMBRÓSIO e PROCTETO, 134
Amōraīm, 81
ANASTÁCIO, 314
ANAXÁGORAS, 276
ANAXIMANDRO, 276
Anciãos, 176
Angelologia, anjos, 60, 61, 240
ANICIETO, 165
ANTÍOCO EPIFÂNIO, 52, 334, 336
ANTIOQUIA, 52, 71, 97s., 104-07, 112, 115-38, 143-70, 179, 206, 272s.
Anti-semitismo, 72, 211
Antíteses, 157s.
ANTONINO, 123, 132, 223
ANTONINOS (OS), 131
ANULINO, 331
Apocalipse, 68, 112, 119, 160s., 228, 231s.

[1] Os nomes de autores modernos (foram considerados apenas aqueles cujas opiniões são discutidas ou citadas no texto) aparecem em *VERSAIS ITÁLICOS*; as entradas de matéria, em caracteres ordinários; os termos estrangeiros e os títulos de obras, em *itálicos*; os nomes próprios e titulatura, em *VERSAIS VERSALETES*.

Apocalíptica, 68, 153, 206, 210, 247, 266, 285, 334
Apocatástase, 169
Apócrifos (e Pseudo-epígrafos), 51, 64, 252
Apócryphon de João, 150
Apologético, apologistas, 116, 121, 124, 148, 165, 167, 185, 236, 335
Apologeticum, 122
APOLO, 313, 317ss., 321, 326
Apostasia, 136
Apostólico, 160
Apóstolos, 94, 154, 160s., 179, 214
ÁQUILAS, 80
ÁQUILAS e PRISCILA, 116
AQUILÉIA, 115
ARÁBIA, 115
ARBELA, 114
Arco de triunfo, 238
ÁRIO, 170
Aristéias (Carta de), 75, 205, 244
ARISTIDES, 122
ARLES, 115, 195
ARMÊNIA, 115
Arte cristã e judaica, 186s.
Ascese, ascetismo, 64, 126, 158, 188
ÁSIA MENOR, 101, 108, 112s., 115, 122, 125, 135, 142, 154, 159, 165
ASMONEUS, 52, 56, 63, 336
ATENÁGORA, 122
ATENAS, 101, 122, 125
ATIS, 242
Atos apócrifos, 160
Atos dos apóstolos, 96, 99s., 102, 105s., 108, 112, 120, 160, 176, 203, 220, 224-27, 247, 265, 269s., 295
AURELIANO, 13, 138, 317
AUTUN, 317
AVALLON, 318

BABILÔNIA, 50
BABILÔNIA (ROMA), 119
BAR COCHBA, 53
BARDESANES, 298
BARNABÉ, 101, 105
Barnabé (Epístola de), 111
BASÍLIDES, BASILÍDIOS, 150, 151, 278, 295
Batismo, 94s., 162-66, 182, 188s., 189, 194, 242, 253, 310s., 338
BAUER (W.), 296-300, 305
BAYNES (N.), 312, 332
Bíblia, 4, 75, 126s., 243, 259
BITÍNIA, 131, 144, 192
BLANDINA, 132
BOSTRA, 115
BOUSSET (W.), 238, 279
BRANDON (S. G. F.), 215
BULTMANN (R.), 232s., 279s., 299

Cainitas, 150
CALCEDÔNIA, 167
Calendário, 64, 181, 204, 253
CALÍGULA, 206
CALISTO, 166, 187s.
Cânon (do Novo Testamento), 85, 99, 107, 160s., 175, 338
Canto da Pérola, 280, 283s.
CAPADÓCIA, 115, 134
Capadócios (Pais), 237
CARACALA, 134
Carismas, 177
CARPÓCRATES, Carpocrácios, 151, 277, 295
CARTAGO, 71, 114, 135s., 141, 166, 167s., 194s., 206
Catacumbas, 224
Catecúmenos, 183
Catequese, 183
Católicas (Epístolas), 100, 226
Catolicismo, 108, 177, 261
CECILIANO, 141, 195
Ceia, 88-94, 184s., 253s.
CERINTO, Ceríntios, 151

CESARÉIA, 115, 126, 170s.
Charisma veritatis, 161, 293
CHIPRE, 73-101, 217
CILÍCIA, 101, 239
CIPRIANO, 116, 135, 137, 167, 168, 180
Circuncisão, 72, 78, 79, 105, 182
CIRENE, CIRENAICA, 73, 217
CIRILO, DE JERUSALÉM, 323
CIRO, 80
CLÁUDIO, 111, 130, 317
CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 124, 126, 134, 150, 157, 168s., 237
CLEMENTE ROMANO *(1ª Epístola de)*, 111, 131, 178, 180, 205, 292-99, 300
COLÔNIA, 115
CÔMODO, 122, 132
Comunhão de bens, 253
Concílio, 168, 172, 199s., 307, 312
Confessores, 189
CONSTÂNCIO CLORO, 140s., 323
CONSTANTINO, 14, 80, 115, 130, 141-44, 171s., 183, 187, 191, 196, 237, 307-31, 335, 337, 339
CONSTANTINOPLA, 180-86
Constituições Apostólicas, 206
Conversão, 194, 196, 307
CORINTO, 101, 106, 293, 299
CORNÉLIO (bispo de Roma), 136
Cosmologia, 169
COUCHOUD (P.-L.), 230-31
CRESCÊNCIO, 122
CRETA, 102
CRISÓSTOMO (JOÃO), 214, 272
CRISTO, 85, 90, 103s., 114, 159, 162, 163ss., 167s., 172s., 178, 182, 184s., 185, 223, 229s., 241s., 253, 256, 265, 270, 291ss., 301
Cristologia, 103s., 167, 264s., 270
Crônica de Edessa, 297
Culto (cristão), 181
Culto (judaico), 56s.

DAMASCO, 101, 112
Damasco (Escrito de), 253
Daniel (Livro de), 51, 69, 91
DANIELOU (J.), 263, 273, 286
DÉCIO, 115, 126, 134s., 166
Decreto apostólico, 106, 269s.
DEMÉTRIO, 298
Demiurgo, 241, 260
DEMÓCRITO, 276
Deutérosis, 273
Diáconos, diaconato, 176s., 225
Diálogo com Trifão, 123
Diáspora, 57, 68, 71s., 79, 81, 96, 101, 111, 120, 201, 211, 244, 246, 334
Diatessáron, 122
Didakhé, 112, 178, 183, 185
Didáskalos, 177
Didaskalía, 185, 273
DIOCLECIANO, 115s., 117, 139-43, 334
Diogneto (A), 122
DIONÍSIO DE ALEXANDRIA, 166, 170
DIONÍSIO DE ROMA, 166
Diteísmo, 166 s.
Docetismo, 154
DOMICIANO, 112, 116, 131, 228, 231
DONATO, donatismo, 140s., 195, 331
DÖRRIES (H.), 330
Doze (os), 99s., 105, 106, 110, 175s., 214, 227, 337
Dualismo, 15, 154, 155, 241, 255, 264, 267, 280, 283s., 286
DURA EUROPOS, 187s.

Ebionismo, ebionitas, 107, 110, 264s., 267, 269s.
Eclesiologia, 168
Economia, 163

EDESSA, 114s., 297s., 300
Edito, 142, 191s., 330s.
ÉFESO, 102, 112, 116, 123, 228, 293
EFRÉM, 298
EGITO, 71, 73, 133, 135, 137, 140, 142s., 151, 277, 282, 298, 306, 338
ELEUTÉRIO, 293
ELVIRA (concílio de), 116s.
EMAÚS, 184
Encarnação, 103, 169, 172, 241s., 245
Encratitas, 188
EPIFÂNIO, 149, 157, 271
Episcopado, 112, 178, 292s.
Episcopoi, 177s.
Epístolas de Paulo, 99s., 155, 156, 224s., 255, 260
Escatologia, 67s., 157s., 184, 285
Escritura (Sagrada), 140, 148, 154, 159, 163, 167, 293, 303
ESMIRNA, 112, 163, 293
ESPANHA, 116, 137, 140
Essenismo, essênios, 60, 63s., 66, 69s., 189, 203s., 215, 227, 249, 255, 266, 284, 336s.
Estátua (de Constantino), 326-29
Estatuto (judaico), 72s., 79
ESTÊVÃO, 96s., 101, 109, 129, 176
ESTEVÃO, 180
Eucaristia, 94, 178s., 183s., 220, 242, 254
EUSÉBIO, 123, 131s., 134, 138-40, 144, 145, 157, 192, 196, 220, 225, 228, 270, 293, 294, 298, 312, 314-16, 320, 322-23, 326-27, 330s.
Evangelho (Quarto), 228, 241-53, 255s.
Evangelhos, 85s., 90, 94, 155-56, 159, 160, 175, 219-24, 233, 247
Evangelho de Filipe, 150
Evangelho de Maria, 150
Evangelho de Tomé, 150s.
Evangelho de Verdade, 150, 160
Evemerismo, 339

FABIANO (papa), 135
FAIUM, 115
Fariseus, 60s., 66, 78, 88, 91s., 203s., 207, 212, 217, 243, 246s., 266, 334s., 336
FARMER (W.R.), 215
FAUSTA, 316
FAYE (E. de), 278
FÉLIX, 102
FÉLIX DE APTUNGA, 141
FENÍCIA, 143
FESTO, 102
FILÃO, 64, 71-4s., 80, 120, 202, 204s., 206-08, 211, 244s., 249, 336
FILHO DO HOMEM, 69s., 91s., 246
FILIPE O ÁRABE, 134
FILIPOS, 101
Filosofia, 153, 276-78
Formgeschichte, 232-34
FREND (W. H. C.), 145
FRIDRICHSEN (A.), 212s.
FRIGÍA, 101, 157

GALÁCIA, 101, 106
GALÉRIO, 139, 143, 191, 333
GÁLIA, 114, 115, 134, 135, 164, 317, 328
GALIÃO, 102
GALIENO, 134
GALILÉIA, 87, 203
GALO, 136
GAMALIEL, 101
Gênese, 152
Gentios, 77, 92s., 101s., 104s., 107, 110, 123, 181, 209s., 211, 245, 260s., 265, 336
GLÁUCIAS, 295

Gnosticismo, gnose, gnósticos, 112s., 125, 127s., 149, 153, 179, 207, 238s., 239s., 264, 267s., 271s., 275-87, 303, 306, 338
GOGUEL (M.), 232, 297
GOODENOUGH (E.), 202
GRÃ-BRETANHA, 115
GRAND, 317
GRANT (R.M.), 285
GRÉCIA, 51, 101, 108, 122
GRÉGOIRE (H.), 145, 312s., 321, 327
GREGÓRIO O ILUMINADOR, 115
GREGÓRIO O TAUMATURGO, 115, 170
Guemarca, 81
GUIGNEBERT (Ch.), 238

Hagadá, 82
Halachá, 82
HARNACK (A.), 148, 153, 236, 277s., 296
Hasidim, 52, 60, 63
Hebreus (Epístola aos), 100, 111, 179, 227, 245, 255
Hebreus (Evangelho segundo os), 264
HEGESIPO, 131, 180, 248, 271, 292-94
HELENA, 194
Helenistas, 96s., 110, 176, 226
Helenístico (Judaísmo), 72s., 244s., 266
Helenização, 148, 153, 277-78
HENGEL (M.), 215
Henoc (Livro de), 70, 91
HERACLEÃO, 152
HÉRACLES, HÉRCULES, 239, 307, 313, 316, 319
Heresias, heréticos, 149-59, 161s., 179, 264, 270, 289
HERMAS (O Pastor de), 111, 178, 205, 273
Hermetismo, 238
HERODES, 53, 56, 87
HERODES AGRIPA, 53
HERODES ANTIPAS, 87
Héxapla, 126
HILLEL, 78
HIPÓLITO, 134, 149, 157, 162s., 164-66, 183, 276s., 296
Hodayoth, 250, 252, 255
HOENNICKE (G.), 261-63
Homoúsios, 172
HORT (F. J. A.), 261-63

ILÍRIA, 142
Imposição das mãos, 177, 179, 184
INÁCIO DE ANTIOQUIA, 112, 178, 298
ÍNDIA, 280
Instituições eclesiásticas, 175, 180, 261
IRÃ, 51, 61, 64, 69, 283, 285s.
IRENEU, 149-52, 161-63, 165s., 179s., 228, 276s., 291, 295s.
ISAAC, 187, 245
ISIDORO, 151
ISRAEL, 49s., 55, 75, 93s., 104, 106, 259, 273, 336
ITÁLIA, 115, 140

JABNEH, 81, 218
JERÔNIMO, 126, 323
JERUSALÉM, 53, 56s., 68, 72, 88, 90, 96, 101s., 104, 107, 109, 119, 129, 181, 223, 248, 266-69, 334s.
JESUS, 85-8, 125, 183, 219, 229, 234, 247s., 250s., 253, 255s., 270
Joaninos (Escritos), 113, 227s., 255
JOÃO, 85s., 87, 92, 104, 129, 176, 227, 256
JOÃO BATISTA, 87s., 182, 252
JOHANAN BEN ZAKKAI, 81, 218
JONAS (H.), 279, 281s.
JORDÃO, 252
JOSEFO (FLÁVIO), 60s., 62s., 64s., 87, 215s., 218, 221, 248, 249

JUDA HA NASI, 81
Judaismus, 260
Judas (Epístola de), 260
JUDAS O GALILEU, 62, 216
Judenchristentum, 260
Judeu-cristianismo, 105s., 109s., 181, 247, 259-74
JULIANO O APÓSTATA, 121, 145
JULLIAN (C.), 317
JÚPITER, 316, 328
JUSTINO MÁRTIR, 122s., 124, 149, 185, 265

Kérygma, 147, 149
Kosmos, XIII, 102, 240

Labarum, 193, 316-18, 323, 325, 329
LACTÂNCIO, 139, 142, 144, 192, 194, 196, 312, 316, 320, 323, 324s., 330s.
LÁGIDAS, 50
LAGRANGE (M.-J.), 235
Lapsi, 136s., 141, 166, 189
LATRÃO, 194
Legislação anticristã, 132-45
Legislação em favor da Igreja, 194
Lei judaica, 51s., 57, 60s., 63, 72, 75, 78, 91s., 104s., 155s., 207, 247s., 261, 270, 273, 335
Leis, 331
LENAIN DE TILLEMONT, 307, 325
Levitas, 56
LICÍNIO, 142, 144, 171, 191-93, 307, 311s., 321, 329, 331
LIDZBARSKI (M.), 279
Língua (dos cristãos), 114s., 120, 188, 273
Língua (dos judeus), 73, 80, 201s., 205s., 246
Liturgia, 184, 185
Logos, 75, 113, 125s., 165, 169-171, 241s., 245
LOISY (A.), 238
LUCIANO DE ANTIOQUIA, 170, 172
LUCIANO DE SAMÓSATA, 121
LÚCIO, 136
LYON, 115, 132-59, 163, 276, 317

Macabeus, 52s., 217, 333s., 336
Macabeus (Quarto livro dos), 206
MACEDÔNIA, 102
MACRINO, 137
Magistério eclesiástico, 179s.
MAGNÉSIA, 112
MALTA, 102
Mandeus, 88, 239, 271, 284
MANI, maniqueísmo, 139, 157, 282, 298
Manual de Disciplina, 64, 252, 254
MARCELO, 141
MÁRCIA, 132
MARCIÃO, marcionismo, 149, 154-57, 160, 278, 289, 294s., 298
MARCO AURÉLIO, 121s., 132
MAR MORTO, 63, 86, 94, 113, 248s.
MARSELHA, 317
Mártires, martírio, 122, 134, 136, 137, 140s., 145s., 188
Masdeísmo, 64, 68
MASSADA, 215
MATATIAS, 52
MAXÊNCIO, 141, 143, 312, 315, 319, 322s., 326
MAXIMIANO, 140s., 316
MAXIMINO, 134s., 142
MAXIMINO DAIA, 141-44, 191s., 330s., 333
MELITO DE SARDES, 122
MELQUISEDEQUE, 255
MENANDRO, 151
MESOPOTÂMIA, 82, 217, 239
Messianismo, 60, 68s., 206, 216 246, 248s., 255, 265, 335
Messias, 53, 85, 86, 89s., 94s., 183, 210, 245, 254

Mestre De Justiça, 63s., 69, 94, 250s., 254
Metropolita, 179
Midrash, 78, 81s.
Milão, 115, 144, 191, 192
Milcíades, 122
Ministério eclesiático, 175s.
Minúcio Félix, 122
Mishnah, 61, 81s.
Missa, 183, 185s.
Mistérios (cultos de), 80, 201, 210-29, 238s., 242s., 244, 338
Mito (tese do), 229, 231
Mitra, XIV, 239-42, 338
Modalismo, 166
Modin, 52, 334
Moedas, 316, 328, 329
Moisés, 123, 247
MOLLAND (E.), 214
MOMMSEN (Th.) 133
Monaquismo, 188, 335
Monarquianismo, 165
Monoteísmo, 15, 52, 55, 72, 210, 241, 264, 333s., 336
Montano, montanismo, 149, 157-59, 289, 335, 338
Monumentos, 316, 326
Moral cristã, 188s., 262, 338
MOREAU (J.), 131, 312
MUNCK (J.) 212
Muratori, 226

Naq Hammadi, 112, 150, 285
Nazarenos (seita dos), 271
Nazarenos, 107, 264s., 271
Nero, 107, 116, 131s., 225s., 228
Nicéia, 167, 172, 180, 194s., 236
Nicomédia, 139, 144s., 171
Nimes, 318
Nísibis, 115
Noaquíticos (mandamentos), 78, 106, 210
Noeto, 165
Novaciano, 136, 166
Novato, 136
Numídia, 116
Núpcias (segundas), 158

Observância (judaica), 61, 64, 104s., 261s., 264, 269, 273
Observâncias, 165
Octavius, 122
Ofitas, 149
Onkelos, 202
Oráculos Sibilinos, 205
Orígenes, 121s., 126s., 134, 157, 169-70, 172, 188, 237
Ortodoxia, 56, 161, 179, 237, 264, 265, 289-305
Ortopraxia, 55s.
Osíris, 242
Osroena, 112s.
Óssio De Córdoba, 171, 194
Oxirrinco, 115

Padres apostólicos, 108, 177
Padres da Igreja, 262s., 268
PALANQUE (J.-R.), 312
Palestina, 49s., 59s., 60, 62, 63, 68, 73, 78, 96, 114, 126, 134, 140, 170, 177, 192, 201, 210, 215, 217s., 246s., 252, 273
Palut, 298
Panegíricos, 316, 319, 329
Panteno, 125, 168
Papado, 180
Papias, 228
Parusia, 89, 103s., 109, 119
Páscoa, 88s., 95, 181, 183, 184, 188
Pascoal (questão), 164
Pastorais (Epístolas), 100, 177
Patriarca judeu, 54, 73, 81s., 204, 337
Paulo, paulinismo, 93, 99-108, 109s., 113s., 120, 131, 147, 155, 156,

160, 175, 180, 182, 184, 186, 213s., 219, 224-27, 230s., 238-44, 247, 248, 253, 256s., 260, 265, 270, 273, 278, 294s., 336
PAULO DE SAMÓSATA, 138
Pedagogo, 125
PEDRO, 87, 94, 104-07, 110s., 129, 131, 176, 180, 223s., 230, 265, 294s., 299
PEDRO DE ALEXANDRIA, 170
Pedro (Epístolas de), 179, 222-27
PELA, 107, 248
Penitência, 158, 166, 183s., 189s.
Pentecostes, 95, 181, 225
Peratos, 150
Perseguições, 96, 130, 145, 148, 168, 189, 191, 193, 195
PÉRSIA, 115, 338
Pessoa, 167
PIGANIOL (A.), 313
PILATOS, 87, 88, 129, 243
Pilatos (Atos de), 143
PLATÃO, 75, 123, 169, 276, 283
Pleroma, 152s.
PLÍNIO, 116, 121, 131s.
PLOTINO, neoplatonismo, 282, 319
Poimandres, 282
POLICARPO, 112, 163, 165, 178, 179
POMPÉIA, 53
PONCIANO, 134
PONTE MÍLVIA, 312, 319, 324, 330
PONTO, 115
PORFÍRIO, 121
Potências cósmicas, 75, 103, 240, 255
PRAXÉIAS, 165
Presbýteroi, 176s.
Prescrição, 167
Primazia romana, 180
Principiis (De), 126
PRISCILA (Catacumba), 187
Proconsular, 116
Profetas, 49s., 177, 246
Profetisas, 158
Profetismo, 158
Propriedade eclesiástica, 134
Proselitismo judaico, 77s., 218s., 268, 272, 336
Proselitismo judaico e cristão, 134
Protréptico, 125
Províncias eclesiásticas, 179
Pseudo-clementinos, 110, 262s., 267, 269s.
Pseudo-epígrafos, ver *Apócrifos*
PTOLOMEU, 149, 152
PTOLOMEU FILADELFO, 73
PUECH (H. -CH.), 282
PUTEOLI, 102

QUADRATO, 122
Quartodecimanos, 181
Queda da alma, 151
QUMRAN, 63s., 66, 69, 228, 248, 255, 256, 284

Rabínico (judaísmo), 80, 246, 266, 274
Rabinos, 57, 81, 177, 202s.
RAVENA, 115
Recapitulação, 164
Redenção, 103s., 242s.
Região danubiana, 140
Reino dos Céus (ou de Deus), 68s., 87, 88s., 91s., 95, 184, 210, 213, 237, 254
REITZENSTEIN (R.), 238, 279
Relação entre o Pai e o Filho, 165, 170-72
Religio licita, 142
Religionsgeschichtliche Schule, 238s.
RENAN (E.), 250
Ressurreição, 60, 62, 64, 68, 95, 103s., 181s., 221, 240, 242s.

ROMA, 71, 102, 107, 110s., 112, 116s., 122, 130, 135s., 138, 140s., 143, 151, 154, 159, 165-68, 180, 187, 194s., 205, 216, 224, 225, 276s., 292s., 297s., 299, 313, 319, 337

Sabedoria (Livro da), 205
SABÉLIO, sabelianismo, 165s.
Sacerdócio (cristão), 178s.
Sacerdócio (judaico), 56s., 60, 69, 202s., 250, 335, 337
Sacramentos, 182s., 254s.
Sacrifício eucarístico, 179, 186s.
Sacrifícios, 51, 57, 269
Saduceus, 60s., 63, 66s., 88, 91, 203, 207, 246s., 335
Salvação, 150, 156, 168, 169
Salvador, 239, 339
SAMARIA, 122
Samaritanos, 59, 93
SANDAN, 239
Sapiencial (literatura), 76, 244
Sarcófagos, 187
SARDENHA, 132
SARTONILO, 151
SATURNO, 326
SCHMIDT (K. L.), 232
SHOEPS (H. J.), 262s., 270
SCHÜRER (E.), 212
SEBASTIÃO (catacumba), 187, 224
Seitas judaicas, 59s., 263s., 271
SELÊUCIDAS, 50, 333
Sermão da montanha, 92, 236
Servo Sofredor, 90, 95, 246, 250
SESTON (W.), 309, 312
Setenta (Bíblia dos), 73, 77, 80, 205, 244
SÉTIMO SEVERO, 79, 125, 133, 141
Sicários, 62, 215s.
SÍDON, 102, 112
Signo (de Constantino), 312s., 316, 318, 320, 323, 324, 326, 327s.
SIMÃO O MAGO, 151, 277, 295
Símbolos da fé, 148, 162s., 172s., 175, 183s., 304, 338
Sinagoga, 57s., 73s., 77, 80, 181, 208, 247, 260, 262, 334
SINAI, 56, 61, 253
Sincretismo, 13, 62, 229, 271
Sinédrio, 53, 56, 73, 81, 88, 176, 202s., 216-18, 337
Sinópticos (Evangelhos), 85s., 88, 93, 94, 184, 222, 232, 253
SIRACUSA, 115
SÍRIA, 52, 112, 125, 142, 170, 178, 187, 206, 338
Siro-palestino (cristianismo), 114s., 273
Sixto II, 137
Sizígias, 270
SÓCRATES, 123
Sophia de Jesus Cristo, 150
SOTER, 293
Stromateis, 126
Subordinacionismo, 166-69
Sucessão apostólica, 148, 161s., 179s., 214, 292s., 296
SUETÔNIO, 130, 221

TACIANO, 122, 188
TÁCITO, 79, 121, 131, 221
Talmude, 78s., 81, 266
Tannaïm, 81
Targumim, 202
TARSO, 101
Templo (de Jerusalém), 53, 56s., 60, 64, 73, 79, 88-97, 181, 203, 223, 227, 269, 334, 337
TEODÓSIO, 295, 323, 337
TEODOTO, 159, 165
Teodoto (Extratos de), 150
TEÓFILO DE ANTIOQUIA, 122
Terapeutas, 75, 204
TERTULIANO, 79, 116, 122, 124, 132, 154, 157s., 159, 166, 168, 205

TESSALÔNICA, 101
Testamento (Antigo), 151-55, 156, 159, 163, 277, 301s.
Testamento (Novo), 85, 93s., 156, 160s., 163, 219-33, 303
Tetrarquia, 307, 317, 319, 333
TIAGO, 104-08, 175s., 227s., 263s., 265s., 269
TIBÉRIO, 87
Tipologia, 109, 126, 245
TIRIDATES, 115
TIRO, 102, 112, 115, 327
TITO, 53, 215
TOMÉ (escritos atribuídos a), 114
Torá, ver Lei
TOULOUSE, 317
Tradição, 86, 148, 161, 162, 233s., 293, 303, 338
Tradição apostólica, 162, 183, 185
Tradição judaica, 61, 81
Traidores, 140s., 195
TRAJANO, 73, 112s., 131s., 217, 223
TRALES, 112
TRANSJORDÂNIA, 271
TRÈVES, 115, 317, 329
Trindade, 167, 171, 183s., 223
TURMEL (J.), 325

Unidade, 163s., 167s.
Universalismo, 50, 77, 79, 99s., 104, 209s., 334

VALENTINO, valentinos, 150-51s., 277, 238, 294s.
VALERIANO, 115, 136s., 168, 225
VATICANO, 224s.
Verbo, ver Logos.
VESPASIANO, 215-18
VIENNE, 317
Visão (de Constantino), 317, 318s., 321s.
Vita Constantini, 310, 312s., 320, 322, 324, 327
VÍTOR (papa), 166, 180
VOGT (J.), 309, 312

WENDLAND (P.), 279
WIDENGREN (G.), 279
WILPERT (J.), 325

ZEFERINO, 187
Zelotes, 60, 62s., 66s., 73, 109, 215-18, 247s., 249, 335

Este livro foi impresso
(com filmes fornecidos pela Editora)
na Gráfica Editora Bisordi Ltda.,
à Rua Santa Clara, 54 (Brás),
São Paulo.